

الشَّهِيدُ
مُحَمَّدُ بْنُ قُرَّةِ الضَّادِ



دراسة موضوعية في تطور الفلاسفة المسلمين في العالم
بعضهم مختلف الفهارس الفلسفية والخاصة الفلسفة
الاسلامية والمادية الحديثة الفكرية
(الماركسية)

دار الكتب الإسلامية
٢٠

فلسفتنا



مرکز تحقیقات تطبیقی علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی

شهيد الاسلام
ايما الله العظمى السيد محمد باقر الصدر رحمه

فَلَسِفَتُنَا

دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف
التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الاسلامية والمادية
الدبالتكنيكية (الماركسية)

شبكة كتب الشيعة

دار الكتاب الاسلامي
قتم - ابران



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

الكتاب : فلسفتنا

المؤلف : محمد باقر الصدر

الناشر : دار الكتاب الاسلامي

ص ب ٨٦٠١ - ت ٢٤٧٢٨٠

الطبعة : العاشرة

السنة : ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

الحقوق محفوظة للناشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

غزا العالم الاسلامي ، منذ سقطت الدولة الاسلامية
صريعة بأيدي المستعمرين ، سيل جارف من الثقافات
الفريية ، القائمة على اسسهم الحضارية ، ومفاهيمهم عن
الكون ، والحياة والمجتمع . فكانت تمد الاستعمار امدادا
فكريا متواصلا ، في معرفته التي خاضها للاجهاز على كيان
الامة ، وسر اصالتها ، المتمثل في الاسلام .

وفدت بعد ذلك الى اراضي الاسلام السلبية ، امواج
اخرى من تيارات الفكر الغربي ، ومفاهيمه ، الحضارية ،
لتنافس المفاهيم التي سبقتها الى الميدان ، وقام الصراع بين
تلك المفاهيم الواردة ، على حساب الامة ، وكيانها الفكري
والسياسي الخاص .

وكان لا بد للاسلام ان يقول كلمته ، في معترك هذا
الصراع المرير ، وكان لا بد ان تكون الكلمة قوية عميقة ،
صريحة واضحة ، كاملة شاملة ، للكون ، والحياة ، والانسان ،
والمجتمع ، والدولة والنظام ، ليتاح للامة ان تعلن كلمة
(الله) في المعتزل ، وتنادي بها ، وتدعو العالم اليها ، كما
فعلت في فجر تاريخها العظيم .

وليس هذا الكتاب ، الا جزءا من تلك الكلمة ، عولجت
فيه مشكلة الكون ، كما يجب ان تعالج في ضوء الاسلام ،
وتتلوه الاجزاء الاخرى ، التي يستكمل فيها الاسلام علاجه
الرائع ، لمختلف مشاكل الكون والحياة .

فلسفتنا هو : مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم، وطريقة التفكير فيه . ولهذا كان الكتاب - باستثناء التمهيد - ينقسم الى بحثين: أحدهما نظرية المعرفة ، والآخر المفهوم الفلسفي للعالم .

ومسؤولية البحث الأول في الكتاب تلخص فيما يلي :

أولا : الاستدلال على المنطق العقلي ، لقائل ، بصحة الطريقة العقلية في التفكير ، وإن العقل ، بما يملك من معارف ضرورية فوق التجربة ، هو المقياس الأول في التفكير البشري ، ولا يمكن ان توجد فكرة فلسفية . أو علمية دون اخضاعها لهذا المقياس العام ، وحتى التجربة التي يزعم التجريبيون انها المقياس الأول ، ليست في الحقيقة الا أداة لتطبيق المقياس العقلي ، ولا غنى للنظرية التجريبية عن المنطق العقلي .

وثانيا : درس قيمة المعرفة البشرية بالتدليل على ان المعرفة ، انما يمكن التسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي لا المنطق الديالكتيكي . الذي يعجز عن ايجاد قيمة صحيحة للمعرفة .

وهدفنا الاساسي من هذا البحث ، هو تحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية ، لأن وضع مفهوم عام للعالم، يتوقف قبل كل شيء على تحديد الطريقة الرئيسية في التفكير ، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة ، ومدى

قيمتها . ولهذا كانت المسألة الاولى في الحقيقة بحثاً تمهيدياً للمسألة الثانية .
والمسألة الثانية هي المسألة الأساسية في الكتاب التي نلت القارئ الى
الاهتمام بها بصورة خاصة .

والبحث في المسألة الثانية ، يتسلسل في حلقات خمس . ففي الحلقة
الاولى نعرض المفاهيم الفلسفية المتصارعة في الميدان ، وحدودها . ونقدم
بعض الايضاحات عنها .

وفي الحلقة الثانية تناول الديالكتيك ، بصفته أشهر منطق ترتكز
عليه المادية الحديثة اليوم ، فندرس دراسة موضوعية مفصلة بكل خطوطه
العريضة ، التي رسمها هيجل وكارل ماركس ، الفيلسوفان الديالكتيكيان .

وفي الحلقة الثالثة ندرس مبدأ العلية وقوانينها التي تسيطر على
العالم ، وما تقدمه لنا من تفسير فلسفي شامل له ، ونعالج عدة شكوك
فلسفية ، نشأت في ضوء التطورات العلمية الحديثة .

ونتقل بعد ذلك الى الحلقة الرابعة المادة أو الله ، وهو البحث في
المرحلة النهائية من مراحل الصراع بين المادية والالهيّة ، لنصوغ مفهومنا
الالهي للعالم ، في ضوء القوانين الفلسفية ، وفي ضوء مختلف العلوم
الطبيعية والانسانية .

واما الحلقة الأخيرة، فندرس فيها مشكلة من أهم المشاكل الفلسفية،
وهي الادراك ، الذي يمثل ميدانا مهما من ميادين الصراع بين المادية
والميتافيزيقية . وقد عولج البحث على أساس فلسفي، وفي ضوء مختلف
العلوم ذات الصلة بالموضوع ، من طبيعية وفسيولوجية وسيكولوجية .
هذا هو الكتاب في مخطط اجمالي عام ، تجده الآن بين يديك ،
نتيجة جهود متظافرة طيلة عشرة أشهر ، أدت الى اخراجه كما ترى وكل
أملّي أن يكون قد أدى شيئاً من الرسالة المقدسة بأمان واخلاص .

وأرجو من القارئ العزيز ، ان يدرس بحوث الكتاب دراسة موضوعية، بكل ايمان وتدبر ، تاركا الحكم له أو عليه ، الى ما يملك من المقاييس الفلسفية والعلمية الدقيقة ، لا الى الرغبة والعاطفة . ولا احب له أن يطالع الكتاب، كما يطالع كتابا روائيا ، أو لونا من ألوان الترف العقلي والأدبي . فليس الكتاب رواية ولا أدبا أو ترفا عقليا ، وانما هو في الصميم من مشاكل الانسانية المفكرة .

وما توفيتي الا بالله عليه توكلت واليه ائيب .

النجف الاشرف

٢٩ ربيع الثاني ١٣٧٩ هـ

محمد باقر الصدر



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

المسألة الاجتماعية

مشكلة العالم التي تملأ فكر الانسانية اليوم ، وتسس واقعها بالصميم هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تلخص في محاولة اعطاء اصدق اجابة عن السؤال الآتي :

ما هو النظام الذي يصلح للانسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية ؟ ومن الطبيعي ان تحتل هذه المشكلة مقامها الخطير ، وان تكون في تعقيدها وتنوع ألوان الاجتهاد في حلها مصدرا للخطر على الانسانية ذاتها ، لأن النظام داخل في حساب الحياة الانسانية ومؤثر في كيانها الاجتماعي في الصميم .

وهذه المشكلة عميقة الجذور في الأغوار البعيدة من تاريخ البشرية، وقد واجهها الانسان منذ نشأت في واقعه الحياة الاجتماعية ، وانبثقت الانسانية الجماعية تتمثل في عدة افراد تجمعهم علاقات وروابط مشتركة . فان هذه العلاقات التي تكونت تحقيقا لمطالبات الفطرة والطبيعة في حاجة بطبيعة الحال الى توجيه وتنظيم ، وعلى مدى انسجام هذا التنظيم مع الواقع الانساني ومصالحه يتوقف استقرار المجتمع وسعادته .

وقد دفعت هذه المشكلة بالانسانية في ميادينها الفكرية والسياسة الى خوض جهاد طويل ، وكفاح حافل بمختلف ألوان الصراع ، وبشتى مذاهب

العقل البشري التي ترمي الى اقامة البناء الاجتماعي وهندسته ، ورسم خطته ووضع ركائزه ، وكان جهادا مرهقا يضح بالمآسي والمظالم ، ويزخر بالضحكات والدموع ، وتقرن فيه السعادة مع الشقاء ، كل ذلك لما كان يتمثل في تلك الألوان الاجتماعية من مظاهر الشذوذ والانحراف عن الوضع الاجتماعي الصحيح . ولولا ومضات شمت في لحظات من تاريخ هذا الكوكب ، لكان المجتمع الانساني يعيش في مأساة مستمرة ، وسبح دائم في الأمواج الزاخرة .

ولا نريد ان نستعرض الآن اشواط الجهاد الانساني في الميدان الاجتماعي لأننا لا نقصد بهذه الدراسة ان نؤرخ للانسانية المعذبة ، واجوائها التي تقلبت فيها منذ الآماد البعيدة . وانما نريد ان نواكب الانانية في واقعها الحاضر ، وفي اشواطها التي انتهت اليها، لنعرف الغاية التي يجب ان ينتهي اليها الشوط ، والساحل الطبيعي الذي لا بد للسفينة ان تشرق طريقها اليه ، وترسو عنده لتصل الى السلام والخير ، وتؤوب الى الحياة مستقرة ، يعمرها العدل والسعادة ، بعد جهد وعناء طويلين وبعد تطواف عرض في شتى النواحي ومختلف الاتجاهات .

المذاهب الاجتماعية

ان اهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنية الانسانية العامة اليوم، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الانسان هي مذاهب أربعة :

- ١ - النظام الديمقراطي الرأسمالي .
- ٢ - النظام الاشتراكي .
- ٣ - النظام الشيوعي .

٤ - النظام الاسلامي .

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربعة . فالنظام
بمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الارض، والنظام
اشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أخرى . وكل من النظامين يملك كيانه
سيا عظيمًا ، يحمي في صراعه مع الآخر ، ويسلحه في معركته الجارية
، يخوضها أبطله في سبيل الحصول على قيادة العالم ، وتوحيد النظام
اجتماعي فيه .

وأما النظام الشيوعي والاسلامي فوجودهما بالفعل فكري خالص .
أن النظام الاسلامي مر بتجربة من أروع النظم الاجتماعية وانجها ،
عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئين أو كاد ،
يت التجربة في رحمة اناس لم ينضج الاسلام في نفوسهم ، ولم يملأ
احمهم بروحه وجوهره فعجزت عن الصمود والبقاء ، فتقوض الكيان
اسلامي ، وبقي نظام الاسلام فكرة في ذهن الامة الاسلامية ، وعقيدة
قلوب المسلمين ، وأمل يسمى الى تحقيقه ابناءؤه المجاهدون . وأما النظام
شيوعي فهو فكرة غير مجربة حتى الآن تجربة كاملة ، وانما تتجه قيادة
حكر الاشتراكي اليوم الى تهئية جو اجتماعي له بعد أن عجزت عن
بيته حين ملكت زمام الحكم فأعلنت النظام الاشتراكي وطبقته كخطوة
الشيوعية الحقيقية .

فما هو موضعنا من هذه الأنظمة ؟

وما هي قضيتنا التي يجب ان نذر حياتنا لها ، ونقود السفينة الى
طنها ؟

أولاً — الديمقراطية الرأسمالية

ولنبداً بالنظام الديمقراطي الرأسمالي . هذا النظام الذي أطاح بلون من الظلم في الحياة الاقتصادية ، وبالحكم الدكتاتوري في الحياة السياسية . وبجمود الكنيسة وما إليها في الحياة الفكرية ، وهياً مقاليد الحكم والنفوذ لفئة حاكمة جديدة حلت محل السابقين ، وقامت بنفس دورهم الاجتماعي في اسلوب جديد .

وقد قامت الديمقراطية الرأسمالية على الايمان بالفرد ايماناً لا حد له . وبأن مصالحه الخاصة بنفسها تكفل — بصورة طبيعية — مصلحة المجتمع في مختلف الميادين ... وان فكرة الدولة انما تستهدف حماية الأفراد ومصلحتهم الخاصة ، فلا يجوز أن تتعدى حدود هذا الهدف في نشاطها ومجالات عملها .

وبتلخص النظام الديمقراطي الرأسمالي في اعلان الحريات الأربع : السياسية ، والاقتصادية ، والفكرية ، والشخصية .

فالحرية السياسية تجعل لكل فرد كلاماً مسوعاً ورأياً محرماً في تقرير الحياة العامة للأمة : وضع خططها ، ورسم قوانينها . وتعين السلطات القائمة لحمايتها . وذلك لان النظام الاجتماعي للأمة ، والجهاز الحاكم فيها ، مسألة تتصل اتصالاً مباشراً بحياة كل فرد من أفرادها . وتؤثر تأثيراً حاسماً في سعادته أو شقائه ، فمن الطبيعي حينئذ ان يكون لكل فرد حق المشاركة في بناء النظام والحكم .

واذا كانت المسألة الاجتماعية — كما قلنا مسألة حياة أو موت . ومسألة سعادة أو شقاء للمواطنين ، الذين تسري عليهم القوانين والانظمة العامة . . . فمن الطبيعي ، أيضاً أن لا يباح الاضطلاع بمسؤوليتها لفرد . أو لمجموعة

خاصة من الافراد - مهما كانت الظروف - ما دام لم يوجد الفرد الذي يرتفع في نزاهة قصده ورجاحة عقله ، على الأهواء والأخطاء .

فلا بد اذن من اعلان المساواة التامة في الحقوق السياسية بين المواطنين كافة ، لانهم يتساوون في تحمل نتائج المسألة الاجتماعية ، والخضوع لمقتضيات السلطات التشريعية والتنفيذية . وعلى هذا الاساس قام حق التصويت ومبدأ الانتخاب العام ، الذي يضمن انبثاق الجهاز الحاكم - بكل سلطاته وشعبه - عن أكثرية المواطنين .

والحرية الاقتصادية تركز على الايسان بالاقتصاد الحر ، وتقرر فتح جميع الابواب ، وتهينة كل الميادين . . أمام المواطن في المجال الاقتصادي .
فياح التملك للاستهلاك وللانتاج مما ، وتباح هذه الملكية الانتاجية التي يتكون منها رأس المال من غير حد وتقييد، وللجميع على حد سواء.. فللكل فرد مطلق الحرية في انتاج أي اسلوب وسلوك أي طريق : لكسب الثروة وتضخيمها، ومضاعفتها ، على ضوء مصالحه ومنافعه الشخصية .

وفي زعم بعض المدافعين عن هذه الحرية الاقتصادية ان قوانين الاقتصاد السياسي ، التي تجري على اصول عامة بصورة طبيعية ، كفيلة بسعادة المجتمع وحفظ التوازن الاقتصادي فيه . . وان المصلحة الشخصية التي هي الحافز القوي والهدف الحقيقي للفرد في عمله ونشاطه ، هي خير ضمان للمصلحة الاجتماعية العامة وان التنافس الذي يقوم في السوق الحرة ، نتيجة لتساوي المنتجين والمتجرين في حقهم من الحرية الاقتصادية، يكفي وحده لتحقيق روح العدل والانصاف، في شتى الاتفاقات والمعاملات .
فالقوانين الطبيعية للاقتصاد تتدخل - مثلاً - في حفظ المستوى الطبيعي للثمن ، بصورة تكاد أن تكون آلية ، وذلك ان الثمن اذا ارتفع عن حدوده الطبيعية العادلة ، انخفض الطلب بحكم القانون الطبيعي الذي يحكم بأن ارتفاع الثمن يؤثر في انخفاض الطلب ، وانخفاض الطلب بدوره يقوم

بتخفيض الثمن ، تحقيقا لقانون طبيعي آخر ، ولا يتركه حتى ينخفض به الى مستواه السابق ويزول الشذوذ بذلك .

والمصلحة الشخصية تفرض على الفرد دائما التفكير في كيفية ازالة الاتاج وتحسينه ، مع تقليل مصارفه ونفقاته . وذلك يحقق مصلحة المجتمع ، في نفس الوقت الذي يعتبر مسألة خاصة بالفرد أيضا .

والتنافس يقتضي - بصورة طبيعية - تحديد أثمان البضائع واجور العمال والمستخدمين بشكل عادل ، لا ظلم فيه ولا اجحاف . لأن كل بائع أو منتج يخشى من رفع أثمان بضائمه ، أو تخفيض اجور عماله ، بسبب منافسة الآخرين له من البائعين والمنتجين .

والحرية الفكرية تعني ان يعيش الناس احرارا في عقائدهم وأفكارهم . يفكرون حسب ما يترأى لهم ويحلوا لمقولهم ، ويمتقدون ما يصل اليه اجتهادهم أو ما توحيه اليهم مشتهياتهم وأهواؤهم بدون عائق من السلطة . والاعلان عن أفكاره ومعتقداته ، والدفاع عن وجهات نظره واجتهاده .

والحرية الشخصية تعبر عن تحرر الانسان في سلوكه الخاص من مختلف الوان الضغط والتحديد . فهو يملك ارادته وتطورها وفقا لرغباته الخاصة ، مهما نجم عن استعماله لسيطرته هذه على سلوكه الخاص من مضاعفات وتائج ، مالم تصطدم بسيطرة الآخرين على سلوكهم . فالحد النهائي الذي تقف عنده الحرية الشخصية لكل فرد : حرية الآخرين . فمالم يمسها الفرد بسوء فلا جناح عليه ان يكيف حياته باللون الذي يحلو له ويتبع مختلف العادات والتقاليد والشعائر والطقوس التي يستذوقها، لان ذلك مسألة خاصة تتصل بكيانه وحاضره ومستقبله . وما دام يملك هذا الكيان فهو قادر على التصرف فيه كما يشاء .

وليست الحرية الدينية - في رأي الرأسمالية التي تنادي بها - الا

تعبيراً عن الحرية الفكرية في جانبها العقائدي ، وعن الحرية الشخصية في الجانب العملي ، الذي يتصل بالشعائر والسلوك .

ويتخلص من هذا العرض أن الخط الفكري العريض لهذا النظام - كما المأخوذ إليه - هو : أن مصالح المجتمع بمصالح الافراد . فالفرد هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها النظام الاجتماعي ، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد وحسابه ، والادارة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها .

هذه هي الديمقراطية الرأسمالية في ركائزها الأساسية ، التي قامت من أجلها جملة من الثورات ، وجاهد في سبيلها كثير من الشعوب والامم . في ظل قادة كانوا حين يعبرون عن هذا النظام الجديد ويمدونهم بمحاسنه ، يصفون الجنة في نعيمها وسعادتها ، وما تحفل به من انطلاقي وهناء وكرامة وثراء . وقد اجريت عليها بعد ذلك عدة من التعديلات ، غير انها لم تمس جوهرها بالصميم ، بل بقيت محتفظة بأهم ركائزها واسسها .

الاتجاه المادي في الرأسمالية

ومن الواضح ان هذا النظام الاجتماعي نظام مادي خالص ، اخذ فيه الانسان منفصلاً عن مبدئه ، وآخرته ، محدوداً بالجانب النفعي من حياته المادية ، وافترض على هذا الشكل . ولكن هذا النظام في نفس الوقت الذي كان مشعباً بالروح المادية الطاغية ... لم يبن على فلسفة مادية للحياة وعلى دراسة مفصلة لها . فالحياة في الجو الاجتماعي لهذا النظام ، فصلت عن كل علاقة خارجة عن حدود المادة والمنفعة ، ولكن لم يهأ لاقامة هذا النظام فهم فلسفي كامل لعملية الفصل هذه . ولا أعني بذلك ان العالم لم يكن فيه مدارس للفلسفة المادية وأنصار لها ، بل كان فيه اقبال على

النزعة المادية : تأثرا بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية الانقلاب الصناعي (١) وبروح الشك والتبلبل الفكري الذي أحدثه انقلاب الرأي، في طائفة من الافكار كانت تعد من أوضح الحقائق وأكثرها صحة (٢) وبروح التمرد والسخط على الدين المزعوم ، الذي كان يجمد الافكار والعقول، ويتعلق للظلم والجبروت . وينتصر للفساد الاجتماعي في كل معركة يخوضها مع الضعفاء والمضطهدين (٣) .

(١) فان التجربة اكتسبت أهمية كبرى في الميدان العلمي ، ووفقت توفيقا لم يكن في الحسبان الى الكشف عن حقائق كثيرة ، وازاحة الستار عن أسرار مدهشة ، اتاحت للإنسانية ان تستثمر تلك الاسرار والحقائق في حياتها العملية . وهذا التوفيق الذي حصلت عليه التجربة . اشاد لها قدسية في العقلية العامة ، وجعل الناس ينصرفون عن الافكار العقلية ، وعن كل الحقائق التي لا تظهر في ميدان الحس والتجربة ، حتى صار الحس التجريبي في عقيدة كثير من التجريبيين الاساس الوحيد لجميع المعارف والعلوم . وسوف نوضح في هذا الكتاب ان التجربة بنفسها تعتمد على الفكر العقلي ، وان الاساس الاول للعلوم والمعارف هو العقل ، الذي يدرك حقائق لا يقع عليها الحس كما يدرك الحقائق المحسوسة .

(٢) فان جملة من العقائد العامة كانت في درجة عالية من الوضوح والبداهة في النظر العام ، مع انها لم تكن قائمة على اساس من منطق عقلي أو دليل فلسفي ، كالايمان بان الارض مركز العالم . فلما انهارت هذه العقائد في ظل التجارب الصحيحة ، تزعزع الايمان العام ، وسيطرت موجة من الشك على كثير من الاذهان ، فبعثت السفسة اليونانية من جديد متأثرة بروح الشك ، كما تأثرت في العهد اليوناني بروح الشك الذي تولد من تناقض المذاهب الفلسفية وشدة الجدل بها .

(٣) فان الكنيسة لعبت دورا هاما في استغلال الدين استغلالا شنيعا، وجعل اسمه اداة ماربها واغراضها وخنق الانفاس العلمية والاجتماعية ، واقامت محاكم التفتيش ، وأعطت لها الصلاحيات الواسعة للتصرف في المقدرات ، حتى تولد عن ذلك كله التبرم بالدين والسخط عليه ، لان الجريمة ارتكبت باسمه ، مع انه في واقعه المصفى وجوهه الصحيح لا يقل عن اولئك الساخطين والتبرمين ضيقا بتلك الجريمة ، واستفظاعا لدوافعها ونتائجها .

فهذه العوامل الثلاثة ساعدت على بحث المادية ، في كثير من العقليات
الغريبة ..

كل هذا صحيح ، ولكن النظام الرأسمالي لم يركز على فهم فلسفي
مادي للحياة ، وهذا هو التناقض والعجز ، فإن المسألة الاجتماعية للحياة
تصل بواقع الحياة ، ولا تتبلور في شكل صحيح الا اذا اقيمت على قاعدة
مركزية ، تشرح الحياة وواقعها وحدودها ، والنظام الرأسمالي يفقد هذه
القاعدة ، فهو ينطوي على خداع وتضليل أو على عجلة وقلة اناة ، حين
تجسد المسألة الواقعية للحياة وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلة عنها ، مع
ان قوام الميزان الفكري للنظام بتحديد نظريته منذ البداية الى واقع
الحياة ، التي تمون المجتمع بالمادة الاجتماعية - وهي العلاقات المتبادلة بين
الناس - وطريقة فهمه لها ، واكتشاف أسرارها وقيمتها . فالانسان في هذا
الكوكب ان كان من صنع قوة مدبرة مهيمنة ، عالمة بأسرارها وخفاياها ،
بظواهره ودقائقه ، قائمة على تنظيمه وتوجيهه .. فمن الطبيعي ان يخضع
في توجيهه وتكييف حياته لتلك القوة الخالقة ، لأنها أبصر بأمره وأعلم
بواقعه ، وأزره قصدا وأشد اعتدالا منه .

وأياها ، فإن هذه الحياة المحدودة ان كانت بداية الشوط لحياة خالدة
تنبثق عنها ، وتتلون بظايعها ، وتوقف موازينها على مدى اعتدال الحياة
الاولى ونزاهتها .. فمن الطبيعي ان تنظم الحياة الحاضرة بما هي بداية
الشوط لحياة لا فناء فيها ، وتقام على اسس القيم المعنوية والمادية معا .
واذن فمسألة الايمان بالله وانبثاق الحياة عنه ، ليست مسألة فكرية
خالصة لا علاقة لها بالحياة ، لتفصل عن مجالات الحياة ويشرع لها طرائقها
ودساتيرها ، مع اغفال تلك المسألة وفصلها ، بل هي مسألة تتصل بالعقل
والقلب والحياة جميعا .

والدليل على مدى اتصالها بالحياة من الديمقراطية الرأسمالية نفسها

أن الفكرة فيها تقدم على أساس الايمان بعدم وجود شخصية أو مجموعة من الافراد ، بلغت من العصاة في قصدها وميلها وفي رأيها واجتهادها، الى الدرجة التي تبيح ايكال المسألة الاجتماعية اليها ، والتعويل في اقامة حياة صالحة للامة عليها . وهذا الاساس بنفسه لا موضع ولا معنى له ، الا اذا اقيم على فلسفة مادية خالصة ، لا تعترف بإمكان انبثاق النظام الا عن عقل بشري محدود .

فالنظام الرأسمالي مادي بكل ما للفظ من معنى ، فهو اما ان يكون قد استبطن المادية ، ولم يجرأ على الاعلان عن ربطه بها وارتكازه عليها . واما ان يكون جاهلا بمدى الربط الطبيعي ، بين المسألة الواقعية للحياة ومسائلها الاجتماعية . وعلى هذا فهو يفقد الفلسفة، التي لابد لكل نظام اجتماعي ان يرتكز عليها . وهو — بكلمة — نظام مادي . وان لم يكن مقاما على فلسفة مادية واضحة الخطوط .

موضع الاخلاق من الرأسمالية

وكان من جراء هذه المادية التي زخر النظام بروحها ان اقتصت الأخلاق من الحساب ، ولم يلحظ لها وجود في ذلك النظام ، أو بالأحرى تبدلت مفاهيمها ومقاييسها ، وأعلنت المصلحة الشخصية كهدف أعلى ، والحريات جميعا كوسيلة لتحقيق تلك المصلحة . فنشأ عن ذلك أكثر ما ضج به العالم الحديث من محن وكوارث ، ومآسي ومصائب .

وقد يدافع انصار الديمقراطية الرأسمالية ، عن وجهة نظرها في الفرد ومصالحه الشخصية قائلين ان الهدف الشخصي بنفسه يحقق المصلحة الاجتماعية ، وأن النتائج التي تحققها الأخلاق بقيسها الروحية تحقق في المجتمع الديمقراطي الرأسمالي ، لكن لا عن طريق الأخلاق بل عن طريق الدوافع الخاصة وخدمتها . فان الانسان حين يقوم بخدمة اجتماعية

يحقق بذلك مصلحة شخصية أيضاً ، باعتباره جزءاً للمجتمع الذي سمي في سبيله ، وحين يتخذ حياة شخص تعرضت للخطر فقد أفاد نفسه أيضاً ، لأن حياة الشخص سوف تقوم بخدمة للهيئة الاجتماعية فيعود عليه نصيب منها ، واذن فالدافع الشخصي والحس النفعي يكفيان لتأمين المصالح الاجتماعية وضمانها ، ما دامت ترجع بالتحليل الى مصالح خاصة ومنافع فردية .

وهذا الدفاع أقرب الى الخيال الواسع منه الى الاستدلال . فتصور بنفسك ان المقياس العملي في الحياة لكل فرد في الامة ، اذا كان هو تحقيق منافع ومصالحه الخاصة : على أوسع نطاق وأبعد مدى ، وكانت الدولة توفر للفرد حرياته وتقدهه بغير تحفظ ولا تحديد . فما هو وضع العمل الاجتماعي من قاموس هؤلاء الأفراد ؟ ! وكيف يمكن ان يكوّن اتصال المصلحة الاجتماعية بالفرد كافيًا لتوجيه الافراد نحو الاعمال التي تدعو اليها القيم الخلقية ؟ ! ، مع ان كثيرا من تلك الاعمال لا تعود على الفرد بشيء من النفع ، واذا اتفق ان كان فيها شيء من النفع باعتبار فردا من المجتمع فكثيرا ما يزاحم هذا النفع الضئيل ، الذي لا يدركه الانسان الا في نظرة تحليلية ، بفوات منافع عاجلة او مصالح فردية ، تجا في الحريات ضمانا لتحقيقها ، فيطيح الفرد في سبيلها بكل برنامج الخلق والضمير الروحي .

مآسي النظام الرأسمالي

واذا أردنا ان نستعرض الحلقات المتسلسلة من المآسي الاجتماعية التي انبثقت عن هذا النظام المرتجل لا على أساس فلسفي مدروس . فسوف يضيق المجال المحدود لهذا البحث ، ولذا نلمح اليها :
فأول تلك الحلقات : تحكم الاكثية في الاقلية ومصالحها ومساألة الحيوية . فان الحرية السياسية كانت تعني ان وضع النظام والقوانين

وتمشيتهما من حق الاكثرية ، ولنتصور ان الفئة التي تمثل الاكثرية في الامة ملكت زمام الحكم والتشريع ، وهي تحمل العقيلة الديمقراطية الرأسمالية ، وهي عقيلة مادية خالصة في اتجاهها ، ونزعاتها وأهدافها واهوائها فماذا يكون مصير الفئة الاخرى ؟ اوماذا ترتقب للاقلية من حياة في ظل قوانين تشرع لحساب الاكثرية ولحفظ مصالحها ؟! ، وهل يكون من الغريب حينئذ اذا شرعت الاكثرية القوانين على ضوء مصالحها خاصة ، واهملت مصالح الاقلية واتجهت الى تحقيق رغباتها اتجاهها مجحفا بحقوق الآخرين ؟! فمن الذي يحفظ لهذه الاقلية كيانها الحيوي ويذب عن وجهها الظلم ، ما دامت المصلحة الشخصية هي مسألة كل فرد وما دمت الاكثرية لا تعرف للقيم الروحية والمعنوية مفهوما في عقليتها الاجتماعية؟؟ وبطبيعة الحال، ان التحكم سوف يبقى في ظل النظام كما كان في السابق وأن مظاهر الاستغلال والاستهتار بحقوق الآخرين ومصلحتهم .. ستحفظ في الجور الاجتماعي لهذا النظام كحالها في الاجواء الاجتماعية القديمة. وغاية ما في الموضوع من فرق: ان الاستهتار بالكرامة الانسانية كان من قبل أفراد بامة ، وأصبح في هذا النظام من الفئات التي تمثل الاكثريات بالنسبة الى الاقليات ، التي تشكل بمجموعها عددا هائلا من البشر .

وليت الامر وقف عند هذا الحد ، اذا لكائنات المأساة هينة ، ولكان المسرح يحتفل بالضحكات اكثر مما يعرض من دموع : بل ان الامر تفاقم واشتد حين يرزق المسألة الاقتصادية من هذا النظام بعد ذلك ، فقررت الحرية الاقتصادية على هذا النحو الذي عرضناه سابقا ، وأجازت مختلف أساليب الثراء والوانه مهما كان فاحشا ، ومهما كان شاذا في طريقتة وأسبابه ، وضمنت تحقيق ما أعلنت عنه . في الوقت الذي كان العالم يحتفل بانقلاب صناعي كبير ، والعلم يتمخض عن ولادة الآلة التي قلبت وجه الصناعة وكسحت الصناعات اليدوية ونحوها : فأنكشف

الميدان عن ثراء فاحش من جانب الاقلية من أفراد الامة ، ممن أتاحت لهم الفرص وسائل الانتاج الحديث وزودتهم الحريات الرأسمالية غير المحدودة بضمانات كافية لاستثمارها واستغلالها الى أبعد حد ، والقضاء بها على كثير من فئات الامة التي اكسحت الآلة البخارية صناعتها ، وزعزعت حياتها ، ولم تجد سبيلا للصمود في وجه التيار ، ما دام ارباب الصناعات الحديثة مسلحين بالحرية الاقتصادية وبحقوق الحريات المقدسة كلها ، وهكذا خلا الميدان الا من تلك الصفوة من ارباب الصناعة والانتاج ، وتضاءلت الفئة الوسطى واقتربت الى المستوى العام المنخفض ، وصارت هذه الاكثرية المحطمة تحت رحمة تلك الصفوة ، التي لا تفكر ولا تحسب الا على الطريقة الديمقراطية الرأسمالية . ومن الطبيعي حينئذ ان لا تمد يد العطف والمعونة الى هؤلاء ، لتتشلمهم من الهوة وتشركهم في مغانمها الضخمة . ولماذا تفعل ذلك ؟! ، ما دام المقياس الخلقي هو المنفعة واللذة ، وما دامت الدولة تضمن لها مطلق الحرية فيما تعمل ، وما دام النظام الديمقراطي الرأسمالي يضيق بالفلسفة المنوية للحياة ومفاهيمها الخاصة ؟!

فالمسألة اذا يجب ان تدرس بالطريقة التي يوحى بها هذا النظام ، وهي ان يستغل هؤلاء الكبراء حاجة الاكثرية اليهم ومقوماتهم المعيشية ، فيفرض على القادرين العمل في ميادينهم ومصانمهم ، في مدة لا يمكن الزيادة عليها ، وبأثمان لا تفي الا بالحياة الضرورية لهم . هذا هو منطلق المنفعة الخالص الذي كان من الطبيعي ان يسلكوه ، وتنقسم الامة بسبب ذلك الى فئة في قمة الثراء ، واكثرية في المهوى السحيق .

وهنا يتبلور الحق السياسي للامة من جديد بشكل آخر . فالمساواة في الحقوق السياسية بين أفراد المواطنين ، وان لم تمنح من سجل النظام ، غير انها لم تعد بعد هذه الزعازع الا خيالا وتفكيراً خالصاً . فان الحرية الاقتصادية حين تسجل ما عرضناه من نتائج ، تنتهي الى الانقسام القطيع

الذي مر في العرض ، وتكون هي السيطرة على الموقف والماسكة بالزمام ، وتقر الحرية السياسية امامها . فان الفئة الرأسمالية بحكم مركزها الاقتصادي من المجتمع ، وقدرتها على استعمال جميع وسائل الدعاية ، وتمكنها من شراء الانتصار والاعوان .. تهيمن على تقاليد الحكم فسي الامة ، وتتسلم السلطة لتسخيرها في مصالحها والسهر على مآربها ، ويصبح التشريع والنظام الاجتماعي خاضعا لسيطرة رأس المال ، بعد ان كان المفروض في المفاهيم الديمقراطية انه من حق الامة جمعا . وهكذا تمود الديمقراطية الرأسمالية في نهاية المطاف حكما تستأثر به الاقلية ، وسلطانا يحمي به عدة من الافراد كيانهم على حساب الآخرين ، بالعقيلة النفعية التي يستوحونها من الثقافة الديمقراطية الرأسمالية .

ونصل هنا الى افطع حلقات الماساة التي يمثلها هذا النظام ، فان هؤلاء السادة الذين وضع النظام الديمقراطي الرأسمالي في ايديهم كل نفوذ ، وزودهم بكل قوة و طاقة .. سوف يبدون أنظارهم - بوحى من عقلية هذا النظام - الى الآفاق ويشعرون بوحى من مصالحهم واغراضهم انهم في حاجة الى مناطق نفوذ جديدة وذلك ، لسببين :

الاول : ان وفرة الانتاج تتوقف على مدى توفر المواد الاولية وكثرتها ، فكل من يكون حظه من تلك المواد اعظم تكون طاقاته الانتاجية اقوى وأكثر . وهذه المواد منتشرة في بلاد الله العريضة . واذا كان من الواجب الحصول عليها ، فاللازم السيطرة على البلاد التي تملك المواد لامتناسها واستغلالها .

الثاني : ان شدة حركة الانتاج وقوتها ، بدافع من الحرص على كثرة الربح من ناحية ، ومن ناحية اخرى انخفاض المستوى المعيشي لكثير من المواطنين ، بدافع من الشره المادي للفئة الرأسمالية ، ومغالبتها للعامة على حقوقها بأساليبها النفعية ، التي تجعل المواطنين عاجزين عن

شراء المنتجات واستهلاكها بـ كل ذلك يجعل كبار المنتجين في حاجة ماسة الى أسواق جديدة لبيع المنتجات الفائضة فيها ، وإيجاد تلك الاسواق يعني التفكير في بلاد جديدة .

وهكذا تدرس المسألة بذهنية مادية خالصة . ومن الطبيعي لمثل هذه الذهنية التي لم يركز نظامها على القيم الروحية والخلقية ، ولسم يعترف مذهبها الاجتماعي بغاية الا اسعاد هذه الحياة المحدودة بمختلف المتع والشهوات ... ان ترى في هذين السبيين مبررا ومسوغا منطقيا للاعتداء على البلاد الآمنة ، وانتهاك كرامتها والسيطرة على مقدراتها ومواردها الطبيعية الكبرى واستغلال ثرواتها لترويج البضائع الفائضة . فكل ذلك أمر معقول وجائز في عرف المصالح الفردية التي يقوم علسى أساسها النظام الرأسمالي والاقتصاد الحر .

وينطلق من هنا عملاق المادة يغزو ويحارب ، ويقيد ويكبسل ، ويستعمر ويستثمر ، ارضاء للشهوات واشباعا للرغبات .

فانظر ماذا قاست الانسانية من ويلات هذا النظام ، باعتباره ماديا في روحه وصياغته واساليه واهدافه ، وان لم يكن مركزا على فلسفة مجددة تتفق مع تلك الروح والصياغة ، وتنسجم مع هذه الاساليب والاهداف كما معنا اليه ؟ !!

وقدر بنفسك نصيب المجتمع الذي يقوم على ركائز هذا النظام ومفاهيمه من السعادة والاستقرار ، هذا المجتمع الذي ينعدم فيه الايثار والثقة المتبادلة ، والتراحم والتعاطف الحقيقي، وجميع الاتجاهات الروحية الخيرة ، فيعيش الفرد فيه وهو يشعر بأنه المسؤول عن نفسه وحده ، وانه في خطر من قبل كل مصلحة من مصالح الآخرين التي قد تصطدم به . فكانه يحيا في صراع دائم ومغالبة مستمرة ، لا سلاح له فيها الا قواه الخاصة ، ولا هدف له منها الا مصالحه الخاصة .

ثانياً — الاشتراكية والشيوعية

في الاشتراكية مذاهب متعددة ، واشهرها المذهب الاشتراكي القائم على النظرية الماركسية والمادية الجدلية ، التي هي عبارة عن فلسفة خاصة للحياة وفهم مادي لها على طريقة دياكتيكية . وقد طبق الماديون الديالكتيكيون هذه المادية الديالكتيكية على التاريخ والاجتماع والاقتصاد . فصارت عقيدة فلسفية في شأن العالم . وطريقة لدرس التاريخ والاجتماع ، ومذهباً في الاقتصاد وخطة في السياسة . وبعبارة اخرى : انها تصوغ الانسان كله في قالب خاص . من حيث لون تفكيره ووجهة نظره الى الحياة وطريقته العملية فيها . ولا ريب في أن الفلسفة المادية ، وكذلك الطريقة الديالكتيكية . ليستا من بدع المذهب الماركسي وابتكاراته فقد كانت انزعة المادية تعيش منذ آلاف السنين في الميدان الفلسفي ، سافرة تارذ ومتوارية اخرى وراء السفسطة والانتكار المطلق ، كما أن الطريقة الديالكتيكية في التفكير عميقة الجذور ببعض خطوطها فسي التفكير الانساني . وقد استكملت كل خطوطها على يد (هيغل) الفيلسوف المثالي المعروف . وانا جاء (كارل ماركس) أنى هذا المنطق وتلك الفلسفة فنبأها . وحاول تطبيقهما على جميع ميادين الحياة . فقام بتحقيقين :

أحدهما : ان فسر التاريخ تفسيراً مادياً خالصاً بطريقة دياكتيكية .

والآخر : زعم فيه انه اكتشف تناقضات رأس المال والقيمة الفائضة ، التي يسرقها صاحب المال في عقيدته من العامل ^(١) . وأثناء على أساس هذين التحقيقين ايداه بضرورة فناء المجتمع الرأسمالي ، وإقامة المجتمع

(١) شرحنا هذه النظريات مع دراسة علمية مفصلة في كتاب (اقتصادنا) .

الشيوعي والمجتمع الاشتراكي ، الذي اعتبره خطوة للانسانية الى تطبيق الشيوعية تطبيقا كاملا .

فال ميدان الاجتماعي في هذه الفلسفة ميدان صراع بين المتناقضات ، وكل وضع اجتماعي يسود ذلك الميدان فهو ظاهرة مادية خالصة ، منسجمة مع سائر الظواهر والاحوال المادية ومتأثرة بها ، غير انه في نفس الوقت يحمل نقيضه في صيئه ، وينشب حينئذ الصراع بين النقيض في محتواه ، حتى تتجمع المتناقضات وتحدث تبديلا في ذلك الوضع وانشاءا لوضع جديد .. وهكذا يبقى العراك قائما حتى تكون الانسانية كلها طبقة واحدة ، وتتمثل مصالح كل فرد في مصالح تلك الطبقة الموحدة .. في تلك اللحظة يسود الوئام ، ويتحقق السلام ، وتزول نهائيا جميع الآثار السيئة للنظام الديمقراطي الرأسمالي لأنها كانت تتولد من تمسدد الطبقة في المجتمع ، وهذا التمسدد انما نشأ من انقسام المجتمع الى منتج وأجير . واذا فلا بد من وضع حد فاصل لهذا الانقسام ، وذلك بالغاء الملكية . وتختلف هنا الشيوعية عن الاشتراكية في بعض الخطوط الاقتصادية الرئيسية ، وذلك لأن الاقتصاد الشيوعي يركز :

أولا : على الغاء الملكية الخاصة ومحوها محو تاما من المجتمع ، وتمليك الثروة كلها للمجموع وتسليمها الى الدولة ، باعتبارها الوكيل الشرعي عن المجتمع في ادارتها واستثمارها لخبر المجموع . واعتقاد المذهب الشيوعي بضرورة هذا التأميم المطلق ، وانما كان رد الفعل الطبيعي لمضاعفات الملكية الخاصة في النظام الديمقراطي الرأسمالي . وقد برر هذا التأميم بأن المقصود منه الغاء الطبقة الرأسمالية وتوحيد الشعب في طبقة واحدة ليختم بذلك الصراع ، ويسد على الفرد الطريق الى استغلال شتى الوسائل والاساليب لتضخيم ثروته ، اشباعا لجشعه واندفاعا بدافع الأثرة وراء المصلحة الشخصية .

ثانيا : على توزيع السلع المنتجة على حسب الحاجات الاستهلاكية للأفراد ، ويتلخص في النص الآتي : « من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته » . وذلك ان كل فرد له حاجات طبيعية لا يمكنه الحياة بدون توفيرها ، فهو يدفع للمجتمع كل جهده فيدفع له المجتمع متطلبات حياته ويقوم بمعيشته .

ثالثا : على منهاج اقتصادي ترسمه الدولة ، وتوفق فيه بين حاجة المجموع والانتاج في كميته وتنويعه وتحديثه ، لتلا ينشئ المجتمع بنفس الادواء والازمات التي حصلت في المجتمع الرأسمالي ، حينما اطلق الحريات بغير تحديد .

الانحراف عن العملية الشيوعية

ولكن اقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام ، لم يستطيعوا ان يطبقوه بخطوطه كلها حين قبضوا على مقاليد الحكم ، واجتهدوا انه لا بد لتطبيقه من تطوير الانسانية في افكارها ودوافعها ونزعاتها ، زاعمين ان الانسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية الفردية ، ، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية ، فلا يفكر الا في المصلحة الاجتماعية ولا يندفع الا في سبيلها .

ولأجل ذلك كان من الضروري - في عرف هذا المذهب الاجتماعي - اقامة نظام اشتراكي قبل ذلك ، ليتخلص فيه الانسان من طبيعته الحاضرة ، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي . وهذا النظام الاشتراكي اجريت فيه تعديلات مهمة على الجانب الاقتصادي من الشيوعية . فالخط الأول من خطوط الاقتصاد الشيوعي ، وهو الغاء الملكية الفردية ، قد بدل الى حل وسط وهو تأميم الصناعات الثقيلة والتجارة الخارجية والتجارات الداخلية الكبيرة ، ووضعها جميعا تحت الانحصار الحكومي ،

وبكلمة اخرى ، الغاء رأس المال الكبير مع اطلاق الصناعات والتجارات البسيطة وتركها للأفراد ، وذلك لأن الخط العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الانسانية الذي أشرنا اليه ، حيث اخذ الافراد يتقاعسون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم ، ويتهربون مسن واجباتهم الاجتماعية ، لأن المفروض تأمين النظام لمعيشتهم وسد حاجاتهم كما ان المفروض فيه عدم تحقيق العمل والجهد مهما كان شديدا لأكثر من ذلك . فعلام اذن يجهد الفرد ويكدح ويجد ، ما دامت النتيجة في حسابه ، هي النتيجة في حالي الخمول والنشاط ؟! ، ولماذا يندفع الى توفير السعادة لغيره وشراء راحة الآخرين بعرقه ودموعه وعصارة حياته وطاقاته ، ما دام لا يؤمن ببقية من قيم الحياة الا القيمة المادية الخاصة؟؟ فاضطر زعماء هذا المذهب الى تجميد التاميم المطلق .

كما اضطروا ايضا الى تعديل الخط الثاني من خطوط الاقتصاد الشيوعي ايضا : وذلك بجعل فوارق بين الاجور : لدفع العمال الى النشاط والتكامل في العمل ، معتذرين بأنها فوارق مؤقتة سوف تزول حينما يقضي على العقلية الرأسمالية ، وينشأ الانسان انشاء جديدا . وهم لأجل ذلك يعجرون التغييرات المستمرة على طرائقهم الاقتصادية وأساليبهم الاشتراكية ، لتدارك فشل كل طريقة بطريقة جديدة . واسم يوفقوا حتى الآن للتخلص من جميع الركائز الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي . فلم تلغ مثلا القروض الربوية نهائيا ، مع انها في الواقع اساس الفساد الاجتماعي في الاقتصاد الرأسمالي .

ولا يعني هذا كله ان اولئك الزعماء مقصرون ، أو انهم غير جادين في مذهبهم وغير مخلصين لمقيدتهم .. وانما يعني انهم اصطدموا بالواقع حين أرادوا التطبيق ، فوجدوا الطريق مليئا بالمعاكسات والمناقضات ، التي تضعها الطبيعة الانسانية امام الطريقة الانقلاية للإصلاح الاجتماعي الذي

كانوا يشرون به ، ففرض عليهم الواقع التراجع آملين ان تتحقق المعجزة في وقت قريب او بعيد .

وأما من الناحية السياسية ، فالشيوعية تستهدف في نهاية شوطها الطويل الى محو الدولة من المجتمع . حين تتحقق المعجزة وتعم العقلية الجماعية كل البشر ، فلا يفكر الجميع الا في المصلحة المادية للمجموع وأما قبل ذلك ، ما دامت المعجزة غير محققة ، وما دام البشر غير موحدين في طبقة ، والمجتمع ينقسم الى قوى رأسمالية وعمالية .. فاللازم ان يكون الحكم عماليا خالصا ، فهو حكم ديمقراطي في حدود دائرة العمال ، ودكتاتوري بالنسبة الى العموم . وقد عللوا ذلك بأن الدكتاتورية العمالية في الحكم ضرورية في كل المراحل ، التي تطويعها الانسانية بالعقلية الفردية ، وذلك حماية لمصالح الطبقة العاملة ، وخنقا لأنفاس الرأسمالية ، ومنعها لها عن البروز الى الميدان من جديد .

والواقع ان هذا المذهب : الذي يتمثل في الاشتراكية الماركسية . ثم ي الشيوعية الماركسية .. يمتاز على النظام الديمقراطي الرأسمالي بأنه يركز على فلسفة مادية معينة ، تبني فهمها خاصا للحياة ، لا يعترف لها بجميع المثل والقيم المعنوية ، ويطلها تحليل لا موضع فيه لخالق فوق حدود الطبيعة ، ولا لجزاء مرتقب وراء حدود الحياة المادية المحدودة . وهذا على عكس الديمقراطية الرأسمالية ، فانها وان كانت نظاما ماديا ، ولكنها لم تبني على اساس فلسفي محدد فالربط الصحيح بين المسألة الواقعية للحياة والمسألة الاجتماعية ، آمنت به الشيوعية المادية ، ولسم تؤمن به الديمقراطية الرأسمالية ، او لم تحاول ايضاحه .

وبهذا كان المذهب الشيوعي حقيقا بالدرس الفلسفي ، وامتحانه عن طريق اختبار الفلسفة التي ركز عليها وانبثق عنها ، فان الحكم على كل

نظام يتوقف على مدى نجاح مفاهيمه الفلسفية ، في تصوير الحياة وادراكها .

ومن السهل ان ندرك في اول نظرة نلقيا على النظام الشيوعي المخفف او الكامل ، ان طابعه العام هو افناء الفرد في المجتمع ، وجعله آلة مسخرة لتحقيق الموازين العامة التي يفترضها . فهو على النقيض تماما من النظام الرأسمالي الحر الذي يجعل المجتمع للفرد ويسخره لمصالحه . فكأنه قد قدر للشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية - في عصف هذين النظامين - ان تتصادما وتتصارعا . فكانت الشخصية الفردية هي الفائزة في أحد النظامين الذي أقام تشريعه على أساس الفرد ومنافعه الذاتية ، فمني المجتمع بالأمسي الاقتصادية التي تزعزع كيانه وتشوه الحياة في جميع شعبها . وكانت الشخصية الاجتماعية هي الفائزة في النظام الآخر ، الذي جاء يتدارك أخطاء النظام السابق ، فساند المجتمع وحكم على الشخصية الفردية بالاضمحلال والفناء فاصيب الافراد بمحن قاسية قضت على حريتهم وو جودهم الخاص ، وحقوقهم الطبيعية فسي الاختيار والتفكير .

المؤاخذات على الشيوعية

والواقع ان النظام الشيوعي وان عالج جملة من أدواء الرأسمالية الحرة ، بمحوه للملكية الفردية ، غير ان هذا العلاج له مضاعفات طبيعية تجعل ثمن العلاج باهظا ، وطريقة تنفيذه شاقة على النفس لا يمكن سلوكها الا اذا فُلت سائر الطرق والأساليب . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى هو علاج ناقص لا يضمن القضاء على الفساد الاجتماعي كله ، لأنه لم يحالنه الصواب في تشخيص الداء ، وتعيين النقطة التي انطلق منها الشر حتى اكسح العالم في ظل الأنظمة الرأسمالية ، فبقيت تلك النقطة

محافظة على موضعها من الحياة الاجتماعية في المذهب الشيوعي . وبهذا لم تظهر الانسانية بالحل الحاسم لمشكلتها الكبرى ، ولم تحصل على الدواء الذي يطيّب أدواءها ويستأصل أعراضها الخبيثة .

أما مضاعفات هذا العلاج فهي جسيمة جدا : فان من شأنه القضاء على حريات الأفراد ، لاقامة الملكية الشيوعية مقام الملكيات الخاصة . وذلك لأن هذا التحويل الاجتماعي الهائل على خلاف الطبيعة الانسانية العامة ، الى حد الآن على الأقل — كما يعترف بذلك زعماءه — باعتبار ان الانسان المادي لا يزال يفكر تفكيراً ذاتياً ، ويحسب مصالحه من منظاره الفردي المحدود . ووضع تصميم جديد للمجتمع يذوب فيه الأفراد نهائياً ، ويقضي على الدوافع الذاتية قضاء تاماً . . موضع التنفيس ، يتطلب قوة حازمة تمسك زمام المجتمع بيد حديدية ، وتحبس كل صوت يعلو فيه ، وتخنق كل نفس يتردد في اوساطه ، وتحترك جميع وسائل الدعاية والنشر ، وتضرب على الامة نطقاً لا يجوز أن تتعداه بحال ، وتعاقب على التهمة والظنة ، لئلا يفلت الزمام من يدها فجأة .

وهذا أمر طبيعي في كل نظام يراد فرضه على الامة ، قبل ان تنضج فيها عقلية ذلك النظام وتم روحه .

نعم لو أخذ الانسان المادي يفكر تفكيراً اجتماعياً ، ويمقل مصالحه بعقلية جماعية ، وذابت من نفسه جميع العواطف الخاصة والاهواء الذاتية والانبعاثات النفسية ، لأمكن ان يقوم نظام يذوب فيه الافراد ، ولا يبقى في الميدان الا الملاق الاجتماعي الكبير . ولكن تحقيق ذلك في الانسان المادي ، الذي لا يؤمن الا بحياة محدودة ولا يعرف معنى لها الا اللذة المادية يحتاج الى معجزة تخلق الجنة في الدنيا ، وتنزل بها مس السماء الى الأرض . والشيوعيون يعدوننا بهذه الجنة ، ويستظرون ذلك اليوم الذي يقضي فيه المعمل على طبيعة الانسان ، ويخلقه من جديد

انسانا مثاليا في أفكاره وأعماله ، وان لم يكن يؤمن بذرة من القيم المثالية والاخلاقية . ولو تحققت هذه المعجزة فلماذا معهم حينئذ كلام .

واما الآن ، فوضع التصميم الاجتماعي الذي يرومونه ، يستدعي حبس الأفراد في حدود فكرة هذا التصميم ، وتأمين تنفيذه بقيام الفئة المؤمنة به على حمايته ، والاحتياط له بكبت الطبيعة الانسانية والعواطف النفسية . ومنعها من الانطلاق بكل اسلوب من الاساليب . والفرد في ظل هذا النظام وان كسب تأمينا كاملا ، وضمانا اجتماعيا لحياته وحاجاته ، لأن الثروة الجماعية تمدّه بكل ذلك في وقت الحاجة . . ولكن أليس من الاحسن بحال هذا الفرد أن يظفر بهذا التأمين دون أن يخسر استنشاق نسيم الحرية المهدبة ، ويضطر الى اذابة شخصه في النار ، وانغراق نفسه في البحر الاجتماعي المتلاطم ؟!

وكيف يمكن أن يطعم بالحرية - في ميدان من الميادين - انسان حرم من الحرية في معيشته ، وربطت حياته الغذائية ربطا كاملا بهيئة معينة ، مع ان الحرية الاقتصادية والمعيشية هي اساس الحريات جميعا .

ويعتذر عن ذلك المعتذرون فيتساءلون : ماذا يصنع الانسان بالحرية والاستمتاع بحق النقد والاعلان عن آرائه ، وهو يسرّج تحت عبء اجتماعي فظيع ؟! وماذا يجديه أن يناقش ويعترض . وهو أحوج الى التغذية الصحية والحياة المكفولة منه الى الاحتجاج والضجيج الذي تنتجه له الحرية ؟!

وهؤلاء المتسائلون لم يكونوا ينظرون الا الى الديمقراطية الرأسمالية ، كأنها القضية الاجتماعية الوحيدة التي تنافس قضيتهم في الميدان ، فانتقصوا من قيمة الكرامة الفردية وحقوقها ، لأنهم رأوا فيها خطرا على التيار الاجتماعي العام . . ولكن من حق الانسانية ان لا

تضحي بشيء من مقوماتها وحقوقها بما دامت غير مضطرة الى ذلك ، وانها
انما وقفت موقف التخير بين كرامة هي من الحق المعنوي للانسانية ،
وبين حاجة هي من الحق المادي لها . اذا اعوزها النظام الذي يجمع بين
الناحيتين ويوفق الى حل المشكلتين .

ان انسانا يمتصر الآخرون طاقاته ، ولا يطمئن الى حياة طيبة وأجر
عادل وتأمين في أوقات الحاجة . . لهو انسان قد حرم من التنوع بالحياة ،
وحيل بينه وبين الحياة الهادئة المستقرة . كما ان انسانا يمشى مهددا في
كل لحظة ، محاسبا على كل حركة . معرضا للاعتقال بدون محاكمة .
وللسجن والنفي والقتل لادنى بادرة . . لهو انسان مروع مرعوب . يساهبه
الخوف حلاوة العيش ، وينقص الرعب ملاذ الحياة .

والانسان الثالث المطمئن الى معيشته ، الواثق بكرامته وسلامته ،
هو حلم الانسانية العذب . فكيف يتحقق هذا الحلم ؟ ومتى يصبح
حقيقة واقعة ؟

وقد قلنا ان العلاج الشيوعي للمشكلة الاجتماعية ناقص . مضافا الى
ما أشرنا اليه من مضاعفات . فهو وان كان تمثل فيه عواطف ومشاعر
انسانية . أثارها الطغيان الاجتماعي العام ، فأهاب بجسلة من المفكرين
الى الحل الجديد ، غير انهم لم يضعوا أيديهم على سبب الفساد ليقضوا
عليه . وانما قضوا على شيء آخر ، فلم يوفقوا في العلاج . و .
ينجحوا في التطبيب .

ان مبدأ الملكية الخاصة ليس هو الذي نشأت عنه أثم الرأسمالية
المطلقة ، التي زعزعت سعادة العالم وهناه ، فلا هو الذي يفرض تعطيل
الملايين من العمال في سبيل استثمار آلة جديدة تقضي على صناعاتهم . كما

حدث في فجر الانقلاب الصناعي ، ولا هو الذي يفرض التحكم في اجور
الأجير وجهوده بلا حساب ، ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف
كميات كبيرة من منتوجاته ، نحفظا على ثمن السلعة وتفضيلا للتبذير على
توفير حاجات الفقراء بها ، ولا هو الذي يدعوه الى جعل ثروته رأس مال
كاسب يضاعفه بالربا ، وامتصاص جهود المدينين بلا انتاج ولا عمل . ولا
هو الذي يدفعه الى شراء جميع البضائع الاستهلاكية من الاسواق
ليحتكرها ويرفع بذلك من أثمانها . ولا هو الذي يفرض عليه قسح
اسواق جديدة . وان انتهكت بذلك حريات الامم وحقوقها وضاعست
كرامتها وحريتها

كل هذه المآسي المروعة لم تنشأ من الملكية الخاصة . وانما هي
وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياسا للحياة في النظام
الرأسمالي ، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات . فالمجتمع حين
تقام اسسه على هذا المقياس الفردي والمبرر الذاتي لا يمكن ان ينتظر منه
غير ما وقع . فان من طبيعة هذا المقياس تنبثق تلك اللغات والويلات على
الانسانية كلها . لا من مبدأ الملكية الخاصة . فلو ابدل المقياس ووضعت
الحياة غاية جديدة مهيبة . تنسجم مع طبيعة الانسان . . لتحقق بذلك
العلاج الحقيقي للمشكلة الانسانية الكبرى .

التعليل الصحيح للمشكلة

ولاجل أن نصل الى الحلقة الاولى في تعليل المشكلة الاجتماعية .
علينا أن نساءل عن تلك المصلحة المادية الخاصة التي اقامها النظام
الرأسمالي . مقياسا ومبررا وهدفا وغاية ، تسائل : ما هي الفكرة التي
صححت هذا المقياس في الذهنية الديمقراطية الرأسمالية وأوحت به ؟
فان تلك الفكرة هي الأساس الحقيقي للبلاء الاجتماعي . وفشل

الديمقراطية الرأسمالية في تحقيق سعادة الانسان وتوفير كرامته ؟ واذا استطعنا ان نقضي على تلك الفكرة . فقد وضعنا حدا فاصلا لكل المؤامرات على الرفاه الاجتماعي ، والالتواءات على حقوق المجتمع وحرية الصحيحة ، ووفقنا الى استثمار الملكية الخاصة لخير الانسانية ورقمها . وتقدمها في المجالات الصناعية وميادين الانتاج .

فما هي تلك الفكرة ؟

ان تلك الفكرة تلخص في التفسير المادي المحدود للحياة ، الذي اشد عليه الغرب صرح الرأسمالية الجبار . فان كل فرد في المجتمع اذا آمن بأن ميدانه الوحيد في هذا الوجود العظيم هو حياته المادية الخاصة ، وآمن أيضا بحريته في التصرف بهذه الحياة واستثمارها ، وانه لا يمكن ان يكسب من هذه الحياة غاية الا اللذة التي توفرها له المادة . . . وأضاف هذه العقائد المادية الى حب الذات ، الذي هو من صميم طبيعته ، فسوف يسلك السبيل الذي سلكه الرأسماليون وينفذ أساليبهم كاملة ، ما لم تحرمه قوة قاهرة من حريته وتسد عليه السبيل .

وحب الذات هو الغريزة التي لا نعرف غريزة أهم منها وأقدم ، فكل الغرائز فروع هذه الغريزة وشعبها . بها فيها غريزة المعيشة . فان حب الانسان ذاته — الذي يعني حبه للذة والسعادة لنفسه ، وبغضه للألم والشقاء لذاته — هو الذي يدفع الانسان الى كسب معيشته . وتوفير حاجياته الغذائية والمادية . ولذا قد يضع حدا لحياته بالانتحار ، اذا وجد ان تحمل ألم الموت أسهل عليه من تحمل الآلام التي ترزخ بها حياته .

فالواقع الطبيعي الحقيقي اذن : الذي يمكن وراء الحياة الانسانية كلها ويوجهها بأصابعه هو حب الذات : الذي نمر عنه بحب اللذة وبغض الألم . ولا يمكن تكليف الانسان أن يتحمل مختارا مرارة الألم دون

شيء من اللذة ، في سبيل أن يلتذ الآخرون ويتمتعوا ، الا اذا سلبت منه إنسانيته . واعطي طبيعة جديدة لا تتعشق اللذة ولا تكره الألم .

وحتى الألوان الرائعة من الايثار ، التي نشاهدها في الانسان ونسمع بهاعن تاريخه ... تخضع في الحقيقة أيضا لتلك القوة المحركة الرئيسية: «غريزة حب الذات» . فالانسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه ، وقد يضحي في سبيل بعض المثل والقيم .. ولكنه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحس فيها بلذة خاصة . ومنفعة تفوق الخسارة التي تنجم عن ايثاره لولده وصديقه . أو تضحيته في سبيل مثل من المثل التي يؤمن بها .

وهكذا يمكننا ان نفسر سلوك الانسان بصورة عامة ، في مجالات الأنانية والايثار على حد سواء . ففي الانسان استعدادات كثيرة للتذاذ بأشياء متنوعة : مادية كالتذاذ بالطعام والشراب والوان المتعة الجنسية وما اليها من اللذائذ المادية . أو معنوية : كالتذاذ الخلقي والعاطفي ، بقيم خلقية أو أليف روحي أو عقيدة معينة ، حين يجد الانسان ان تلك القيم أو ذلك الأليف أو هذه العقيدة جزء من كيانه الخاص . وهذه الاستعدادات التي تهىء الانسان للتذاذ بتلك المتع المتنوعة ، تختلف في درجاتها عند الاشخاص ، وتتفاوت في مدى فعليتها .. باختلاف ظروف الانسان وعوامل الطبيعة والتربية التي تؤثر فيه . فبينما نجد ان بعض تلك الاستعدادات تنضج عند الانسان بصورة طبيعية . كاستعدادده للتذاذ الجنسي مثلا ، نجد أن ألوانا أخرى منها قد لا تظهر في حياة الانسان ، وتظل تنتظر عوامل التربية التي تساعد على نضجها وتفتحها . وغريزة حب الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعا تحدد سلوك الانسان وفقا لمدى نضج تلك الاستعدادات . فهي تدفع انسانا الى الاستئثار بطعام على آخر وهو جائع ، وهي نفسها تدفع انسانا آخر

لا يثار الغير بالطعام على نفسه . لأن اعتماد الانسان الأول للائساد بالقيم الخلقية والعائقية الذي يدفعه الى الايثار كان كاذب . ولم تسح له عوامل التربية المساعدة على تركيزه وتنسيته . بينما ظهر الآخر بهذا اللون من التربية . فأصبح يند بالقيم الخلقية والعائقية . ويضعي بسائر لذاته في سبيلها .

فستى أردنا أن نغير من سلوك الانسان شيئا ، يجب أن نغير من مفهوم اللذة والمنفعة عنده ، وندخل السلوك المقترح ضمن الاطار العام لغريزة حب الذات .

فاذا كانت غريزة حب الذات بهذه المكنانة من دنيا الانسان ، وكانت الذات في نظر الانسان عبارة عن طاقة مادية محدودة ، وكانت اللذة عبارة عما تهينه المادة من متع ومسررات .. فمن الطبيعي أن يشعر الانسان بأن مجال كسبه محدود ، وأن شوطه قصير وأن غايته في هذا الشوط أن يحصل على مقدار من اللذة المادية . وطريق ذلك ينحصر بطبيعة الحال في عصب الحياة المادية وهو المال . الذي يفتح امام الانسان السبيل الى تحقيق كل أغراضه وشهواته .

هذا هو التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادية،الذي يؤدي الى عقلية رأسمالية كاملة .

أفترى أن المشكلة تحل حلا حاسما اذا رفضنا مبدأ الملكية الخاصة، وأبقينا تلك المفاهيم المادية عن الحياة . كما حاول اولئك المفكرون ؟ وهل يمكن أن ينجو المجتمع من مأساة تلك المفاهيم : بالقضاء على الملكية الخاصة فقط . ويحصل على ضمان لسعادته واستقراره ؟ ، مع أن ضمان سعادته واستقراره ، يتوقف الى حد بعيد على ضمان عدم انحراف المسؤولين عن مناهجهم وأهدافهم الاصلاحية ، في ميدان العمل والتنفيذ.

والمفروض في هؤلاء المسؤولين أنهم يعتقدون نفس المفاهيم المادية الخاصة ،
عن الحياة التي قامت عليها الرأسمالية ، وانما الفرق ان هذه المفاهيم
أفرغوها في قوالب فلسفية جديدة ، ومن القرض المعقول ان الذي يتفق في
كثير من الاحايين ، أن تقف المصلحة الخاصة في وجه مصلحة المجموع ،
وأن يكون الفرد بين خسارة وألم يتحلبها لحساب الآخرين . وبين ربح
ولذة يتمتع بهما على حسابهم ، فإذا تقدر للامة وحقوقها ، وللمذهب
وأهدافه ، من ضمان في مثل هذه اللحظات الخطيرة ، التي تمر على
الحاكين ؟! والمصلحة الذاتية لا تشمل فقط في الملكية الفردية ، ليقضى
على هذا القرض الذي افترضناه ، بالغاء مبدأ الملكية الخاصة بل هي
تتمثل في أساليب ، وتلون بالوان شتى . ودليل ذلك ما أخذ يكشف عنه
زعما الشيوعية اليوم من خيانات الحاكين السابقين ، والتوائهم على
ما يتبنون من أهداف .

ان الثروة تسيطر عليها الفئة الرأسمالية في ظل الاقتصاد المطلق ،
والحريات الفردية ، وتتصرف فيها بعقليتها المادية . . تسلم — عند تأميم
الدولة لجميع الثروات . والغاء الملكية الخاصة — الى نفس جهاز الدولة ،
المكون من جماعة تسيطر عليهم نفس المفاهيم المادية عن الحياة ، والتي
تفرض عليهم تقديم المصالح الشخصية بحكم غريزة حب الذات ، وهي
تأبى أن يتنازل الانسان عن لذة ومصلحة بلا عوض . وما دامت المصلحة
المادية هي القوة المسيطرة ، بحكم مفاهيم الحياة المادية ، فسوف تستأنف
من جديد ميادين للصراع والتنافس ، وسوف يعرض المجتمع لاشكال من
الخطر والاستغلال .

فالخطر على الانسانية يكمن كله في تلك المفاهيم المادية ، وما ينبثق
عنها من مقاييس للأهداف والأعمال . وتوحيد الثروات الرأسمالية —
الصغيرة او الكبيرة — في ثروة كبرى يسلم أمرها للدولة ، من دون تطوير

جديد للذهنية الانسانية .. لا يدفع ذلك الخطر ، بل يجعل من الامسة
جسيعا غزال شركة واحدة ، ويربط حياتهم وكرامتهم بأقطاب تلك الشركة
واصحابها .

نعم ان هذه الشركة تختلف عن الشركة الرأسالية في أن اصحاب
تلك الشركة الرأسالية هم الذين يملكون أرباحها . ويصرفونها في
أهوائهم الخاصة . وأما اصحاب هذه الشركة فهم لا يملكون شيئا من
ذلك . في مفروض النظام . غير ان ميادين المصلحة الشخصية لا تزال
مفتوحة . والفهم المادي للحياة - الذي يجعل من تلك المصلحة هدفا
ومبررا - لا يزال قائما .

كيف تعالج المشكلة

والعالم أمامه سبيلان الى دفع الخطر . واقامة دعائم المجتمع المستقر :
أحدهما : ان يبدل الانسان غير الانسان ، او تخلق فيه طبيعة جديدة
تجعله يضحى بمصالحه الخاصة . ومكاسب حياته المادية المحدودة .. في
سبيل المجتمع ومصلحته . مع ايسانه بأنه لا قيم الا قيم تلك المصالح المادية
ولا مكاسب الا مكاسب هذه الحياة المحدودة . وهذا انما يتم اذا انتزع
من صميم طبيعته حب الذات ، وابدل بحب الجماعة ، فيولد الانسان وهو
لا يحب ذاته ، الا باعتبار كونه جزءا من المجتمع ، ولا يلتذ لسعادته
ومصلحته ، الا بما انها تشل جانبا من السعادة العامة ومصلحة المجوع .
فان غريزة حب الجماعة تكون ضامنة حينئذ للسمى وراء مصالحها وتحقيق
متطلباتها . بطريقة ميكانيكية واسلوب آلي .

والسبيل الآخر ، الذي يسكن للعالم سلوكه لدرء الخطر عن حاضر
الانسانية ومستقبلها هو ان يطور المفهوم المادي للانسان عن الحياة ،

وتطويره تتطور طبيعيا أهدافها ومقاييسها ، وتحقق المعجزة حينئذ من
أيسر طريق .

والسبيل الاول هو الذي يحلم أقطاب الشيوعيين بتحقيقه للانسانية
في مستقبلها ، ويعدون العالم بأنهم سوف ينشئونها انشاءا جديدا .
يجعلها تتحرك ميكانيكيا انى خدمة الجماعة ومصالحها . ولأجل ان يتم
هذا العمل الجبار ، يجب ان نوكل قيادة العالم اليهم . كما يوكل أمر
المريض الى الجراح ، ويفوض اليه تطبيقه وقطع الأجزاء الفاسدة منه ،
وتعديل الموج منها . ولا يعلم أحد كم تطول هذه العملية الجراحية التي
تجعل الانسانية تحت مبضع جراح . وان استسلام الانسانية لذلك لهو
أكبر دليل على مدى الظلم الذي قاسته في النظام الديمقراطي الرأسمالي،
الذي خدعها بالحريات المزعومة ، وسلب منها أخيرا كرامتها ، وامتنص
دماءها ، ليقدمها شرابا سائغا للفئة التي يمثلها الحاكمون .

والفكرة في هذا الرأي ، القائل بمعالجة المشكلة عن طريق تطوير
الانسانية وانشائها من جديد .. ترتكز على مفهوم الماركسية عن حب
الذات . فان الماركسية تعتقد ان حب الذات ليس ميلا طبيعيا وظاهرة
غريزية في كيان الانسان ، وانما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على
أساس الملكية الفردية ، فان الحالة الاجتماعية للملكية الخاصة هي التي
تكون المحتوى الروحي والداخلي للانسان ، وتخلق في الفرد حبه لمصالحه
الخاصة ومنافعه الفردية . فاذا حدثت ثورة في الاسس التي يقوم عليها
الكيان الاجتماعي ، وحلت الملكية الجماعية والاشتراكية محل الملكية
الخاصة ... فسوف تنعكس الثورة في كل أرجاء المجتمع وفي المحتوى
الداخلي للانسان ، فتقلب مشاعره الفردية الى مشاعر جماعية ، ويتحول
حبه لمصالحه ومنافعه الخاصة الى حب لمنافع الجماعة ومصالحها ، وفقا

لتنوون التوافق بين حالة الملكية الاساسية ومجموع الظواهر الفوقية التي
تتكيف بموجبها .

والواقع ان هذا المفهوم الماركسي لحب الذات ، يقدر العلاقة بين
الواقع الذاتي (غريزة حب الذات) ، وبين الاوضاع الاجتماعية بشكل
مقلوب . والا فكيف نستطيع أن نؤمن بأن الدافع الذاتي وليد الملكية
الخاصة . والتناقضات الطبقية التي تنجم عنها ؟! فان الانسان لو لم يكن
يسلك سلفا الدافع الذاتي ، لما أوجد هذه التناقضات ، ولا فكر في الملكية
الخاصة والاستثمار الفردي . ولماذا يستأثر الانسان بكاسب النظام .
ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين، ما دام لا يحس
بالدافع الذاتي في أعماق نفسه ؟! فالحقيقة بأن المظاهر الاجتماعية للانانية
في الحقل الاقتصادي والسياسي . . لم تكن الا نتيجة للدافع الذاتي ،
لغريزة حب الذات . فهذا الدافع أعمق منها في كيان الانسان ، فلا يمكن أن
يزول وتقتل جذوره بازالة تلك الآثار ، فان عملية كهذه لا تعدو أن تكون
استبدالآ لآثار باخرى قد تختلف في الشكل والصورة ، لكنها تنفق معها
في الجوهر والحقيقة .

اضف الى ذلك ، أننا لو فسرنا الدافع الذاتي : « غريزة حسب
الذات » تفسيراً موضوعياً ، - بوصفه انعكاساً لظواهر الفردية في النظام
الاجتماعي : كظاهرة الملكية الخاصة - كما صنعت الماركسية . فلا يعني
هذا ان الدافع الذاتي سوف يفقد رصيده الموضوعي وسببه من النظام
الاجتماعي ، بازالة الملكية الخاصة لأنها وان كانت ظاهرة ذات طابع
فردى ، ولكنها ليست هي الوحيدة من نوعها ، فهناك - مثلاً - ظاهرة
الادارة الخاصة ، التي يحتفظ بها حتى النظام الاشتراكي . فان النظام
الاشتراكي وان كان يلغي الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، غير انه لا
يلغي ادارتها الخاصة من قبل هيئات الجهاز الحاكم ، السذي يمارس

دكتاتورية البروليتاريا ، ويحتكر الاشراف على جميع وسائل الانتاج وادارتها . اذ ليس من المعقول ان تدار وسائل الانتاج في لحظة تأميمها ادارة جماعية اشتراكية . من قبل افراد المجتمع كافة . فالنظام الاشتراكي يحتفظ اذن بظواهر فردية بارزة ، ومن الطبيعي لهذه الظواهر الفردية ان تحافظ على الدافع الذاتي . وتنعكس في المحتوى الداخلي للانسان باستمرار : كما كانت تصنع ظاهرة الملكية الخاصة .

وهكذا نعرف قيمة السبيل الاول لحل المشكلة : السبيل الشيوعي
الذي يعتبر إلغاء تشريع الملكية الخاصة ومحوها من سجل القانون ...
كفلا وحده لحل المشكلة وتطوير الانسان .

وأما السبيل الثاني - الذي مر بنا - فهو الذي سلكه الاسلام ،
ايسانا منه بأن الحل الوحيد للمشكلة تطوير المفهوم المادي للانسان عن
الحياة . فلم يتندر الى مبدأ الملكية الخاصة ليبطله ، وانما غزا المفهوم
المادي عن الحياة ووضع للحياة مفهوما جديدا ، وأقام على أساس ذلك
المفهوم نظاما لم يجعل فيه الفرد آلة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي ، ولا
المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد ، بل وضع لكل منهما حقوقه ، وكفل
للفرد كرامته المعنوية والمادية معا . فالاسلام وضع يده على نقطة انداء
الحقيقة في النظام الاجتماعي للديمقراطية ، وما اليه من أنظمة .. فمحاها
محاو يسج مع الطبيعة الانسانية . فان نقطة الارتكاز الأساسية لما
ضجت به الحياة البشرية من أنواع الشقاء وألوان المآسي ... هي النظرة
المادية الى الحياة التي نختصرها بعبارة مقتضبة في افتراض حياة الانسان
في الدنيا هي كل ما في الحساب من شيء ، واقامة المصلحة الشخصية
مقياسا لكل فعالية ونشاط .

ان الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحقق
في نظر الاسلام، ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات

رأس المال بطبيعته ، وعوامل انفاء التي تحملها الملكية الخاصة في ذاته .. لأن الاسلام يختلف في طريقته المنطقية ، واقتصاده السياسي ، وفلسفته الاجتماعية .. عن مفاهيم هذا الرعم وطريقته الجدلية - كما أوضحنا ذلك في كتابي (اقتصادنا) ويضمن وضع الملكية الفردية في تصميم اجتماعي . خال من تلك التناقضات المزعومة .

بل ان مرد الفشل والوضع الفاجع ، الذي منيت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الاسلام الى مفاهيمها المادية الخالصة ، انني لا يمكن ان يسعد البشر بنظام يستوحي جوهره منها ، ويستمد خطوطه العامة من روحها وتوجيهها .

فلا بد اذن من معين آخر - غير المفاهيم المادية عن الكون - يستقي منه النظام الاجتماعي ، ولا بد من وعي سياسي صحيح ينبثق عن مفاهيم حقيقية للحياة ، ويتبنى القضية الانسانية الكبرى ، ويسعى الى تحقيقها على قاعدة تلك المفاهيم ، ويدرس مسائل العالم من هذه الزاوية . وعند اكتمال هذا الوعي السياسي في العالم ، واكتساحه لكل وعي سياسي آخر ، وغزوه لكل مفهوم للحياة لا يندمج بقاعدته الرئيسية .. يمكن ان يدخل العالم في حياة جديدة ، مشرقة بالنور عامرة بالسعادة .

ان هذا الوعي السياسي العميق هو رسالة السلام الحقيقي في العالم وان هذه الرسالة المنقذة لحي رسالة الاسلام الخالدة ، التي استمدت نظامها الاجتماعي - المختلف عن كل ما عرضناه من أنظمة - من قاعدة فكرية جديدة للحياة والكون .

وقد أوجد الاسلام تلك القاعدة الفكرية النظرة الصحيحة للانسان الى حياته ، فجعله يؤمن بأن حياته منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال ، وانها اعداد للانسان الى عالم لا عناء فيه ولا شقاء ، ونصب له مقياسا خلقيا

جديدا في كل خطواته وادواره ، وهو : رضا الله تعالى . فليس كل ما تفرضه المصلحة الشخصية فهو جائز ، وكل ما يؤدي الى خسارة شخصية فهو محرم وغير مستساغ . . بل الهدف الذي رسمه الاسلام للانسان في حياته هو الرضا الالهي ، والمقياس الخلقي الذي توزن به جميع الأعمال انما هو مقدار ما يحصل بها من هذا الهدف المقدس ، والانسان المستقيم هو الانسان الذي يحقق هذا الهدف ، والشخصية الاسلامية الكاملة هي الشخصية التي سارت في شتى اشواطها على هدي هذا الهدف ، وضوء هذا المقياس . وضمن اطاره العام .

وليس هذا التحويل في مفاهيم الانسان الخلقية وموازينه وأغراضه يعني تعيير الطبيعة الانسانية . وانشائها انشاء جديدا ، كما كانت تعني الفكرة الشيوعية . فحب الذات - أي حب الانسان لذاته وتحقيق مشتهياتها الخاصة - طبيعي في الانسان ، ولا نعرف استقرار في ميدان تجريبي . اوضح من استقرار الانسانية في تاريخها الطويل ، الذي يبرهن على ذاتية حب الذات . بل لو لم يكن حب الذات طبيعيا وذاتيا للانسان لما اندفع الانسان الأول - قبل كل تكوين اجتماعية - الى تحقيق حاجاته ، ودفع الأخطار عن ذاته ، والسعي وراء مشتهياته . . بالاساليب البدائية التي حفظ بها حياته وبقى وجوده ، وبالتالي خوض الحياة الاجتماعية والاندماج في علاقات مع الآخرين ، تحقيقا لتلك الحاجات ودفعاً لتلك الأخطار . ولما كان حب الذات يحتل هذا الموضع من طبيعة الانسان . فأي علاج حاسم للمشكلة الانسانية الكبرى يجب أن يقوم على أساس الايمان بهذه الحقيقة . واذا قام على فكرة تطويرها أو التغلب عليها ، فهو علاج مثالي لا ميدان له في واقع الحياة العملية التي يعيشها الانسان .

رسالة الدين

ويقوم الدين هنا برسائله الكبرى التي لا يمكن أن يضطلع بأعبائها غيره ، ولا أن تحقق أهدافها البناءة واغراضها الرشيدة الا على اسمه وقواعده ، فيربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للانسان وحب الذات المترکز في فطرته .

وفي تعبير آخر : ان الدين يوحد بين المقياس الفطري للعمل والحياة . وهو حب الذات . والمقياس الذي ينبغي ان يقام للعمل والحياة ، ليضمن السعادة والرفاه والعدالة .

ان المقياس الفطري يتطلب من الانسان ان يقدم مصالحه الذاتية على مصالح المجتمع ومقومات التماسك فيه ، والمقياس الذي ينبغي ان يحكم ويسود هو المقياس الذي تعادل في حسابه المصالح كلها ، وتتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية .

فكيف يتم التوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين ، لتعود الطبيعة الانسانية في الفرد عاملا من عوامل الخير والسعادة للمجموع ، بمد أن كانت مثار المأساة والنزعة التي تنفخ في الأناية وأشكالها ؟
ان التوفيق والتوحيد يحصل بعملية يضسنها الدين للبشرية النائرة : وتتخذ العملية اسلوبين :

الاسلوب الاول : هو تركيز التفسير الواقعي للحياة ، واشاعة فهمها في لونها الصحيح ، كمقدمة تمهيدية الى حياة اخروية ، يكسب الانسان فيها من السعادة على مقدار ما يسعى في حياته المحدودة هذه . في سبيل تحصيل رضا الله . فالمقياس الخلقي — أو رضا الله تعالى — يضمّر المصلحة الشخصية ، في نفس الوقت الذي يحقق فيه أهدافه الاجتماعـ الكبرى . فالدين يأخذ بيد الانسان الى المشاركة في اقامة المجتمع السمي والمحافظة على قضايا العدالة فيه : التي تحقق رضا الله تعالى ، لأن ذلك

يدخل في حساب ربحه الشخصي ، ما دام كل عمل ونشاط في هذا !!
يعمض عنه بأعظم المومض وأجله .

فمسألة المجتمع هي مسألة الفرد أيضا ، في مفاهيم الدين عن الحياة وتفسيرها . ولا يسكن أن يحصل هذا الأسلوب من التوفيق في ظل فهم مادي للحياة . فإن الفهم المادي للحياة يجعل الإنسان بطبيعته لا ينظر الا الى ميدانه الحاضر وحياته المحدودة ، على عكس التفسير الواقعي للحياة الذي يقدمه الاسلام ، فإنه يوسع من ميدان الإنسان ، ويفرض عليه نظرة أعمق الى مصالحه ومنافعه ، ويجعل من الخسارة العاجلة ربحا حقيقيا في هذه النظرة العميقة ، ومن الارباح العاجلة خسارة حقيقية في نهاية المطاف :

« من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها » .

« ومن عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » .

« يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا اعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

« ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ، ولا نصب ، ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئا يغيظ الكفار ، ولا ينالون من عدو نيلا ...
الا كتب لهم به عمل صالح ، ان الله لا يضيع اجر المحسنين .
ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ، ولا يقطعون واديا .. الا كتب لهم ليجزيهم احسن ما كانوا يعملون » .

هذه بعض الصور الرائعة التي يقدمها الدين مثالا على الأسلوب الاول ، الذي يتبعه للتوفيق بين المقياسين وتوحيد الميزانين فيربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة ، ويطور من مصلحة الفرد تطورا

يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للانسانية —
التي يحددها الاسلام — مترابطتان (١) .

وأما الاسلوب الثاني الذي يتخذه الدين ، للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم أو المصالح الاجتماعية فهو التعهد بتربية اخلاقية خاصة ، تعنى بتغذية الانسان روحيا ، وتنمية العواطف الانسانية والمشاعر الخلقية فيه . فان في طبيعة الانسان — كما ألمعنا سابقا — طاقات واستعدادات لميول متنوعة ، بعضها ميول مادية تنفتح شهواتها بصورة طبيعية كشهوات الطعام والشراب والجنس ، وبعضها ميول معنوية تنفتح وتنمو بالتربية والتعاهد ، ولأجل ذلك كان من الطبيعي للانسان — اذ ترك لنفسه — ان تسيطر عليه الميول المادية لانها تنفتح بصورة طبيعية . وتظل الميول المعنوية واستعداداتها الكامنة في النفس مستترة . والدين باعتباره يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله ، فهو يوكل أمر تربية الانسانية وتنمية الميول المعنوية فيها الى هذه القيادة وفروعها ، فتنشأ بسبب ذلك مجموعة من العواطف والمشاعر النبيلة . ويصبح الانسان يحب القيم الخلقية والمثل التي يريه الدين على احترامها ويستبسل في سبيلها ، ويذبح عن طريقها ما يقف أمامها من مصالحه ومنافعه . وليس معنى ذلك ان حب الذات يحى من الطبيعة الانسانية بل ان العمل في سبيل تلك القيم والمثل تنفيذ كامل لارادة حب الذات . فان القيم بسبب التربية الدينية تصبح محبوبة للانسان ويكون تحقيق المحبوب بنفسه معبرا عن لذة شخصية خاصة فتفرض طبيعة حب الذات بذاتها السعي لأجل القيم الخلقية المحبوبة تحقيقا للذة خاصة بذلك .

فهذان هما الطريقتان اللذان ينتج عنهما ربط المسألة الخلقية بالمسألة

(١) انظر اقتصادنا ص ٣٠٨ .

الفردية ، ويتلخص احدهما في اعطاء التفسير الواقعي لحياة أبدية لا لأجل أن يزهد الانسان في هذه الحياة ، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقر على غير العدل .. بل لأجل ضبط الانسان بالمقياس الخلقي الصحيح ، الذي يمدد ذلك التفسير بالضمان الكافي •

ويتلخص الآخر في التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الانسان مختلف المشاعر والمواطف ، التي تضمن اجراء المقياس الخلقي بوحى من الذات •

فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الاسلام .. هما السببان المجتمعان على معالجة السبب الاعمق للمأساة الانسانية •

ولنمبر دائما عن فهم الحياة على انها تمهيد لحياة أبدية بالفهم المعنوي للحياة • ولنمبر أيضا عن المشاعر والاحاسيس، التي تغذيها التربية الخلقية بالاحساس الخلقي بالحياة •

فالفهم المعنوي للحياة والاحساس الخلقي بها ، هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد ، الذي يضمه الاسلام للانسانية وهو : رضا الله تعالى • ورضا الله — هذا الذي يقيمه الاسلام مقياسا عاما في الحياة — هو الذي يقود السفينة البشرية الى ساحل الحق والخير والعدالة •

فالميزة الاساسية للنظام الاسلامي تتمثل فيما يركز عليه من فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها ، والخط العريض في هذا النظام هو : اعتبار الفرد والمجتمع معا ، وتأمين الحياة الفردية والاجتماعية بشكل متوازن • فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التسريع والحكم ، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر اليه الدولة وتشرع لحمايه •

وكل نظام اجتماعي لا ينبثق عن ذلك الفهم والاحساس فهو اما نظام يجري مع الفرد في نزعة الذاتية ، فتعرض الحياة الاجتماعية لأقسى المضاعفات وأشد الأخطار ، واما نظام يحبس في الفرد نزعة ويشل فيه طبيعته لوقاية المجتمع ومصلحه . فينشأ الكفاح المرير الدائم بين النظام وتشريعاته والأفراد ونزعاتهم ، بل يتعرض الوجود الاجتماعي للنظام دائما للاتكاس على يد منشئه ما دام هؤلاء ذوي نزعات فردية أيضا ، وما دامت هذه النزعات تجد لها - بكبت النزعات الفردية الأخرى وتسلم بقيادة الحاسنة - مجالا واسما وميدانا لا نظير له للانطلاق والاستغلال .

وكل فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها لا ينبثق عنهما نظام كامل للحياة يحسب فيه لكل جزء من المجتمع حسابه ، وتمطى لكل فرد حريته التي هذبها ذلك الفهم والاحساس ، والتي تقوم الدولة بتحديدتها في ظروف الشذوذ عنهما . أقول ان كل عقيدة لا تلد للانسانية هذا النظام فهي لا تخرج عن كونها تلطيفا للجو وتخفيفا من الويلات وليست علاجا محدودا وقضاء حاسما على أمراض المجتمع ومساوئه . وانما يشاد البناء الاجتماعي المتناسك على فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها ينبثق عنهما ، يملأ الحياة بروح هذا الاحساس وجوهر ذلك الفهم .

وهذا هو الاسلام في أخصر عبارة وأروعها . فهو عقيدة معنوية وخلقية ، ينبثق عنها نظام كامل للانسانية ، يرسم لها شوطها الواضح المحدد ، ويضع لها هدفا أعلى في ذلك الشوط ، ويعرفها على مكاسبها منه .

وأما أن يقضي على الفهم المعنوي للحياة ، ويجرد الانسان عن احساسه الخلقي بها ، وتعتبر المفاهيم الخلقية أوهاما خالصة خلقتها المصالح المادية ، والعامل الاقتصادي هو الخلاق لكل القيم والمعنويات وترجى بعد ذلك سعادة للانسانية ، واستقرار اجتماعي لها ، فهذا هو

الرجاء الذي لا يتحقق الا اذا تبدل البشر الى أجهزة ميكانيكية يقوم على تنظيمها عدة من المهندسين الفنيين •

وليست اقامة الانسان على قاعدة ذلك الفهم المعنوي للحياة والاحساس الخلقي بها عملا شاقا وعسيرا ، فان الأديان في تاريخ البشرية قد قامت بأداء رسالتها الكبيرة في هذا المضمار ، وليس لجميع ما يحفل به العالم اليوم من مفاهيم معنوية ، وأحاسيس خلقية ، ومشاعر وعواطف نبيلة ... تعليل أوضح وأكثر منطقية من تعليل ركائزها واسسها بالجهود الجبارة التي قامت بها الأديان لتهديب الانسانية والدافع الطبيعي في الانسان ، وما ينبغي له من حياة وعمل •

وقد حمل الاسلام المشعل المتفجر بالنور ، بعد أن بلغ البشر درجة خاصة من الوعي ، فبشر بالقاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق وأبعد مدى ، وزف على أساسها راية انسانية ، وأقام دولة فكرية ، اخذت بزمام العالم ربع قرن ، واستهدفت الى توحيد البشر كله ، وجمعه على قاعدة فكرية واحدة ترسم اسلوب الحياة ونظامها • فالدولة الاسلامية لها وظيفتان : احدهما تربية الانسان على القاعدة الفكرية ، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها ، والاخرى مراقبته من خارج ، وارجاعه الى القاعدة اذا انحرف عنها عمليا •

ولذلك فليس الوعي السياسي للاسلام وعيا للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب ، بل هو وعي سياسي عميق ، مرده الى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والاخلاق فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الاسلامي الكامل •

وكل وعي سياسي آخر فهو اما ان يكون وعيا سياسيا سطحيا لا ينظر الى العالم من زاوية معينة ، ولا يقيم مفاهيمه على نقطة ارتكاز خاصة

أو يكون وعيا سياسيا يدرس العالم من زاوية المادة البهتة ، التي تمون البهترة بالصراع والشقاء في مختلف أشكاله والوانه .

واخيرا

واخيرا ، وفي نهاية مطافنا في المذاهب الاجتماعية الأربعة ، نخرج بنتيجة هي ان المشكلة الأساسية التي تتولد عنها كل الشرور الاجتماعية وتنبث منها مختلف ألوان الآثام لم تعالج المعالجة الصحيحة التي تحسم الداء وتتأصله من جسم المجتمع البشري في غير المذهب الاجتماعي للإسلام من مذاهب .

فلا بد أن نقف عند المبدأ الإسلامي في فلسفته عن الحياة والكون، وفي فلسفته عن الاجتماع والاقتصاد ، وفي تشرماته ومناهجه لنحصل على المفاهيم الكاملة للوعي الإسلامي ، والفكر الإسلامي الشامل مقارنين بينه وبين المبادئ الأخرى فيما يقرر من مناهج ويتبنى من عقيدة . وبطبيعة الحال ان دراستنا لكل مبدأ تبدأ بدراسة ما يقوم عليه من عقيدة عامة عن الحياة والكون وطريقة فهمهما ، فمفاهيم كل مبدأ عن الحياة والكون تشكل البنية الأساسية لكيان ذلك المبدأ ، والميزان الأول لامتحان المبادئ هو اختبار قواعدها الفكرية الأساسية التي يتوقف على مدى احكامها وصحتها احكام البنيات الفوقية ونجاحها .

ولأجل ذلك فسوف نخصص هذه الحلقة الأولى من «كتابنا» ادراسة البنية الأولى التي هي نقطة الانطلاق للمبدأ وندرس البنيات الفوقية في الحلقات الأخرى ان شاء الله تعالى .

والنظام الرأسمالي الديسقاطي ليس منبثقا من عقيدة معينة عن الحياة والكون ولا مرتكزا على فهم كامل لقيمتها التي تتصل بالحياة الاجتماعية وتؤثر فيها . وهو لهذا ليس مبدأ بالمعنى الدقيق للفظ المبدأ ، لأن المبدأ عقيدة في الحياة ينبثق عنها نظام للحياة .

وأما الاشتراكية والشيوعية الماركسيان فقد وضعتا على قاعدة فكرية وهي « الفلسفة المادية الجدلية » ، ويختص الاسلام بقاعدة فكرية عن الحياة لها طريقتهما الخاصة في فهم الحياة وموازينها المينة لها .

فنحن اذن بين فلسفتين لا بد من دراستهما لتبين القاعدة الفكرية الصحيحة للحياة التي يجب أن نشيد عليها وعينا الاجتماعي السياسي لقضية العالم كله ، ومقياسنا الاجتماعي والسياسي الذي نقيس به قيم الأعمال ونزن به أحداث الانسانية في مشاكلها الفردية والدولية .

والقاعدة التي يرتكز عليها المبدأ تحتوي على الطريقة والفكرة . أي على تحديد طريقة التفكير وتحديد المفهوم للعالم والحياة . ولما كنا لا نستهدف في هذا الكتاب الى الدراسات الفلسفية لذاتها وانما نريد دراسة القواعد الفكرية للمبادئ، فسوف تقتصر على درس العنصرين الأساسيين لكل قاعدة فكرية ينبثق عنها نظام ، وهما : طريقة التفكير ، والمفهوم الفلسفي للعالم . فهاتان المسألتان هما مدار البحث في هذا الكتاب . ولما كان من الضروري تحديد الطريقة قبل تكوين المفاهيم فنبداً بنظرية المعرفة التي تحتوي على تحديد معالم التفكير وطريقته وقيمه ، ويتلو بعد ذلك درس المفهوم الفلسفي العام عن العالم بصورة عامة .

ويحسن بالقارئ العزيز أن يعرف قبل البدء أن المستفاد من الاسلام بالصميم انما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقلية في التفكير والمفهوم الالهي للعالم . وأما اساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا وذاك فلسنا نضيفها جميعا الى الاسلام ، وانما هي حصيلة دراسات فكرية لكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم .



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ - المصدر الأساسي للمعرفة

تدور حول المعرفة الانسانية مناقشات فلسفية حادة تحتل مركزا رئيسيا في الفلسفة وخاصة الفلسفة الحديثة ، فهي نقطة الانطلاق الفلسفي لاقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم ، فما لم تحدد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها .

واحدى تلك المناقشات الضخمة هي المناقشة التي تتناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس ، وتحاول أن تستكشف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية فتجيب بذلك على هذا السؤال: كيف نشأت المعرفة عند الانسان ، وكيف تكونت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم ، وما هو المصدر الذي يمد الانسان بذلك السبل من الفكر والادراك ؟؟

ان الانسان - كل انسان - يعلم أشياء عديدة في حياته وتتعدد في نفسه ألوان من التفكير والادراك ، ولا شك في أن كثيرا من المعارف الانسانية ينشأ بعضها عن بعض ، فيستعين الانسان بمعرفة سابقة على تكوين معرفة جديدة . والمسألة هي أن نضع يدا على الخيوط الأولية للتفكير ، على ينبوع العام للادراك بصورة عامة .

ويجب ان نعرف قبل كل شيء ان الادراك ينقسم بصورة رئيسية الى نوعين ، احدهما التصور وهو الادراك الساذج . والآخر التصديق

وهو الادراك المنطوي على حكم . فالتصور ، كتصورنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت ، والتصديق ، كتصديقنا بأن الحرارة طاقة مستوردة من الشمس ، وإن الشمس أنور من القمر وإن الذرة قابلة للقسمة للاتفجار (١) .

ونبدأ الآن بالتصورات البشرية لدرس اسبابها ومصادرها ، وتناول بعد ذلك التصديقات والمعارف .

التصور ومصدره الاساسي

ونقصد بكلمة «الاساسي» المصدر الحقيقي للتصورات والادراكات البسيطة . ذلك ان الذهن البشري ينطوي على قسمين من التصورات : احدهما المعاني التصورية البسيطة ، كمعاني الوجود والوحدة والحرارة والبياض وما الى ذلك من مفردات للتصور البشري ، والقسم الآخر المعاني المركبة أي التصورات الناتجة عن الجمع بين تلك التصورات البسيطة . فقد تصور (جبلا من تراب) وتصور (قطعة من الذهب) ثم نركب بين هذين التصورين فيحصل بالتركيب تصور ثالث وهو (تصور

(١) ولبعض الفلاسفة الحسنيين (كجون ستوارت ميل) نظرية خاصة في التصديق حاولوا بها تفسيره بتصورين متداعيين . فمرد التصديق الى قوانين تداعي المعاني ، وليس المحتوى النفسي الا تصور الموضوع وتصور المحمول ، ولكن الحقيقة ان تداعي المعاني يختلف عن طبيعة التصديق كل الاختلاف ، فهو قد يتحقق في كثير من المجالات ولا يوجد تصديق ، فالرجال التاريخيون الذين تسبغ عليهم الاساطير ألوانا من البطولات يقرن تصورهم في ذهننا بتصور تلك البطولات ، وتداعي التصورات ، ومع ذلك فقد لا نصدق بشيء من تلك الاساطير . فالتصديق اذن عنصر جديد يمتاز على التصور الخالص ، وعدم التمييز بين التصور والتصديق في عدة من الدراسات الفلسفية الحديثة أدى الى جملة من الاخطاء ، وجعل عدة من الفلاسفة يدرسون مسألة تحليل المعرفة والادراك من دون ان يضعوا فارما بين التصور والتصديق . وستعرف ان النظرية الاسلامية تفصل بينهما وتشرح المسألة في كل منهما بأسلوب خاص .

جبل من الذهب) • فهذا التصور مركب في الحقيقة من التصورين الأولين وهكذا ترجع جميع التصورات المركبة الى مفردات تصورية بسيطة •
والمسألة التي نعالجها هي محاولة معرفة المصدر الحقيقي لهذه المفردات وسبب انبثاق هذه التصورات البسيطة في الادراك الانساني •
وهذه المسألة لها تاريخ مهم في جميع أدوار الفلسفة اليونانية والاسلامية والاوربية ، وقد حصلت عبر تاريخها الفلسفي على عدة حلول تلخص في النظريات الآتية :

١ - نظريات الاستدكار الافلاطونية

وهي النظرية القائلة بأن الادراك عملية استدكار للمعلومات السابقة وقد ابتدع هذه النظرية افلاطون واقامها على فلسفته الخاصة عن المثل ، وقدم النفس الانسانية ، فكان يعتقد ان النفس الانسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده ، ولما كان وجودها هذا متحررا من المادة وقيودها تحررا كاملا اتيج لها الانصال بالمثل - أي بالحقائق المجردة عن المادة - وأمكنها العلم بها ، وحين اضطرت الى الهبوط من عالمها المجرد للاتصال بالبدن والارتباط به في دنيا المادة ، فقدت بسبب ذلك كل ما كانت تعلمه من تلك المثل والحقائق الثابتة ، وذهلت عنها ذهولا تاما ، ونكنها تبدأ باسترجاع ادراكاتها عن طريق الاحساس بالمعاني الخاصة بالاشياء الجزئية ، لأن هذه المعاني والاشياء كلها ظلال وانعكاسات لتلك المثل والحقائق الأزلية الخالدة في العالم الذي كانت تعيش النفس فيه •
فتمتى أحست بمعنى خاص انتقلت فورا الى الحقيقة المثالية التي كانت تدركها قبل اتصالها بالبدن ، وعلى هذا الأساس يكون ادراكنا للانسان العام أي لمفهوم الانسان بصورة كلية عبارة عن استدكار لحقيقة مجردة كنا قد غفلنا عنها ، وانما استدكرناها بسبب الاحساس بهذا الانسان

الخاص أو ذلك من الافراد التي تعكس في عالم المادة تلك الحقيقة المجردة .

فالتصورات العامة سابقة على الاحساس ، ولا يقوم الاحساس الا بعملية استرجاع واستدكار لها ، والادراكات العقلية لا تتعلق بالامور الجزئية التي تدخل في نطاق الحس ، وانما تتعلق بتلك الحقائق الكلية المجردة .

وهذه النظرية تركز على قضيتين فلسفتين : احدهما ان النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى من المادة ، والاخرى ان الادراك العقلي عبارة عن ادراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى والتي يصطلح عليها افلاطون بكلمة (المثل) .

وكلتا القضيتين خاطئتان كما أوضح ذلك ناقداو الفلسفة الافلاطونية فالنفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئا موجودا بصورة مجردة فـل وجود البدن ، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة ، تبدأ النفس بها مادية متصفة بخصائص المادة وخاضعة لقوانينها ، وتصبح بالحركة والتكامل وجودا مجردا عن المادة لا يتصف بصفاتهما ولا يخضع لقوانينها، وان كان خاصه لقوانين الوجود العامة . فان هذا المفهوم الفلسفي عن النفس هو المفهوم الوحيد الذي يستطيع ان يفسر المشكلة ، ويمطي ايضا معقولا عن العلاقة القائمة بين النفس والمادة ، بين النفس والبدن واما المفهوم الافلاطوني الذي يفترض للنفس وجودا سابقا على البدن فهو أعجز ما يكون عن تفسير هذه العلاقة ، وتعليل الارتباط الثائم بين البدن والنفس ، وعن ايضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من مستواها الى المستوى المادي .

كما ان الادراك العقلي يمكن ايضاحه مع ابعاد فكرة المثل عن مجال

البحث بما شرحه ارسطو في فلسفته من ان المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامة التي يدركها العقل بعد تجريدها عن الخصائص الميسرة للأفراد واستبقاء للمعنى المشترك ، فليس الانسان العام الذي ندركه حقيقة مثالية سبق أن شاهدها في عالم أسمى ، بل هو صورته هذا الانسان أو ذاك بعد اجراء عملية التجريد عليها واستخلاص المعنى العام منها .

٢ - النظريات العقلية

وهي لعدد من كبار فلاسفة اوروبا كـ (ديكارت ^(١)) و (كانت)

وغيرهما .

وتتلخص هذه النظرية في الاعتقاد بوجود منبعين للتصورات : احدهما الاحساس ، فنحن تصور الحرارة والنور والطعم والصوت لأجل احساسنا بذلك كله ، والآخر الفطرة بمعنى أن الذهن البشري يسلك معان وتصورات لم تنبثق عن الحس وانما هي ثابتة في صميم الفطرة ، فالنفس تستنبط من ذاتها . وهذه التصورات الفطرية عند (ديكارت) هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) وما اليها من افكار تميز بالوضوح الكامل في العقل البشري . واما عند (كانت) فالجانب الصوري للاذراكات والعلوم الانسانية كله فطري بما يشتمل عليه من صورتي الزمان والمكان والمقولات الاثنتي عشر المعروفة عنه .

فالحس على اساس هذه النظرية مصدر فهم للتصورات والافكار البسيطة ، ولكنه ليس هو السبب الوحيد . بل هناك الفطرة التي تبعث في الذهن طائفة من التصورات .

والذي اضطر العقليين الى اتخاذ هذه النظرية في تحليل التصورات البشرية ، هو انهم لم يجدوا لطائفة من المعاني والتصورات مبررا لانبثاقها

(١) راجع : مدخل الى فلسفة ديكارت - سلسلة المكتبة الفلسفية رقم ٥ منشورات عويدات .

عن الحس لأنها معان غير محسوسة ، فيجب ان تكون مستنبطة للنفس استنباطا ذاتيا من صميمها ، ويتضح من هذا أن الدافع الفلسفي السى وضع النظرية العقلية يزول تماما اذا استطعنا ان نفسر التصورات الذهنية تفسيراً متماسكا من دون حاجة الى افتراض افكار فطرية . ولأجل ذلك يمكننا تنفيذ النظرية العقلية عن طريقين :

احدهما : تحليل الادراك تحليلا يرجعه برمته الى الحس ويسر فهم كيفية تولد التصورات كافة عنه . فان مثل هذا التحليل يجعل نظرية الافكار الفطرية بلا مبرر مطلقا لأنها كانت ترتكز على فصل بعض المعاني عن مجال الحس فصلا نهائيا ، فاذا امكن تعميم الحس لشتى ميادين التصور لم تبق ضرورة للتصورات الفطرية ، وهذا الطريق هو الذي اتخذه (جون لوك) للرد على (ديكارت) ونحوه من العقليين ، وسار على رجال المبدأ الحسي مثل (باركلي) و (دافيد هيوم) بعد ذلك .

والطريق الاخر ، هو الاسلوب الفلسفي للرد على التصورات الفطرية ويرتكز على قاعدة ان الآثار الكثيرة لا يمكن ان تصدر عن البسيط باعتباره بسيطا ، والنفس بسيطة فلا يمكن ان تكون سببا بصورة فطرية لعدة من التصورات والأفكار ، بل يجب ان يكون وجود هذا المسدد الضخم من الادراكات لدى النفس بسبب عوامل خارجية كثيرة ، وهي آلات الحس وما يطرأ عليها من مختلف الأحاسيس (١) .

(١) وبكلمة اكثر تفصيلا ، ان كثرة الآثار تكشف عن أحد امور : اما كثرة الفاعل ، واما كثرة القابل ، واما الترتب المنطقي بين الآثار ذواتها ، واما كثرة الشرائط . وفي مسألتنا لا شك في ان التصورات التي نبحت عن منشأها كثيرة ومتنوعة مع انه لا كثرة في الفاعل والقابل ، لان الفاعل والقابل للتصورات هو النفس والنفس بسيطة ، ولا ترتب أيضا بين التصورات فلا يبقى الا ان نأخذ بالتفسير الاخر وهو ان تستند التصورات الكثيرة الى شرائط خارجية وهي الاحساسات المختلفة المتنوعة .

وتقد هذا البرهان بصورة كاملة يتطلب منا أن نشرح القاعدة التي قام على أساسها ، ونعطي ايضاحا عن حقيقة النفس وبساطتها ، وهذا وما لا يتسع له مجالنا الآن . ولكن يجب ان نشير :

اولا ، الى أن هذا البرهان — اذا امكن قبوله — فهو لا يقضي على نظرية الأفكار الفطرية تماما لأنه انما يدل على عدم وجود كثرة مسن الادراكات بالفطرة، ولا يبرهن على أن النفس لا تملك بفطرتها شيئا محدودا من التصورات يتفق مع وحدتها وبساطتها ، وتولد عنه عدة اخرى من التصورات بصورة مستقلة عن الحس .

ونوضح ثانيا ، أن النظرية العقلية اذا كانت تعني وجود أفكار فطرية بالفعل لدى النفس الانسانية أمكن للبرهان الذي قدمناه ان يرد عليها قائلا ان النفس بسيطة بالذات فكيف ولدت ذلك العدد الضخم من الافكار الفطرية ، بل لو كان العقليون يجنحون الى الايمان بذلك حقا لكفى وجدانا البشري في الرد على نظريتهم ، لأننا جميعا نعلم ان الانسان احظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أية فكرة مهما كانت واضحة وعامة في الذهن البشرية .

« والله الذي اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلمكم تشكرون » .

ولكن يوجد تفسير آخر للنظرية العقلية . ويتلخص في اعتبار الافكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني . فليس التصور الفطري نابعا من الحس وانما يحتويه وجود النفس لا شعوريا وبتكامل النفس يصبح ادراكا شعوريا واضحا كما هو شأن الادراكات والمعلومات التي نستذكرها فنشيرها من جديد بعد أن كانت كامنة وموجودة بالقوة .

والنظرية العقلية على ضوء هذا التفسير لا يمكن ان ترد بالبرهان
فلسفي او الدليل العلمي السابق ذكرهما .

٢ - النظرية الحسية

وهي النظرية القائلة ان الاحساس هو الممون الوحيد للذهن
بشري بالتصورات والمعاني ، والقوة الذهنية هي القوة العاكسة
لحساسات المختلفة في الذهن . فنحن حين نحس بالشيء نستطيع
، تنصوره - أي أن نأخذ صورة عنه في ذهننا - وأما المعاني التي
' يمتد إليها الحس فلا يمكن للنفس ابتداعها وابتكارها ذاتيا وبصورة
ستقلة .

وليس للذهن بناء على هذه النظرية الا التصرف في صور المعاني
حسوسة ، وذلك بالتركيب والتجزئة بأن يركب بين تلك الصور أو
جزئ الواحد منها ، فيتصور جبلا من ذهب أو يجزئ الشجرة التي
ركبها الى قطع وأجزاء . أو بالتجريد والتعميم ، بأن يفرز خصائص
صورة ويجردها عن صفاتها الخاصة ليصوغ منها معنى كليا ، كما اذا
مور زيدا واسقط من الحساب كل ما يمتاز به عن عمرو ، فإن الذهن
سلية الطرح هذه يستبقي معنى مجردا يصدق على زيد وعمرو معا .

ولعل البشر الأول بهذه النظرية الحسية هو (جون لوك) الفيلسوف
انكليزي الكبير الذي بزغ في عصر فلسفي زاهر بمفاهيم (ديكارت)
ن الافكار الفطرية ، فبدأ في تنفيذ تلك المفاهيم ، ووضع لأجل ذلك
راسة مفصلة للمعرفة الانسانية في كتابه (مقالة في التفكير الانساني) ،
حاول في هذا الكتاب ارجاع جميع التصورات والافكار الى الحس ،
قد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة اوربا وقضت الى حد ما
لى نظرية الأفكار الفطرية ، وانساق معها جملة من الفلاسفة الى ابعاد

حدودها حتى انتهت الى فلسفات خطيرة جدا كالفلسفة (باركلي) و
(دافيد هيوم) كما سوف تبين ذلك ان شاء الله تعالى .

والماركسية تبنت هذه النظرية في تحليل الادراك البشري ، تمشياً
مع رأيها في الشعور البشري وانه انعكاس للواقع الموضوعي ، فكل
ادراك يرجع الى انعكاس لواقع معين ويحصل هذا الانعكاس عن طريق
الاحساس ، وما يخرج عن حدود الانعكاسات الحسية لا يمكن ان يتعلق
به الادراك أو الفكر ، فنحن لا نتصور الا احساساتنا التي تشير الى
الحقائق الموضوعية القائمة في العالم الخارجي .

قال جورج بوليتزر :

« ولكن ما هي نقطة البدء في الشعور او الفكر ، انها
الاحساس . ثم ان مصدر الاحساسات التي يعالجها الانسان
بدافع من احتياجاته الطبيعية » (١) . « الرأي الماركسي
يعني اذن ان محتوى شعورنا ليس له من مصدر سوى
الجزئيات الموضوعية التي تقدمها لنا الظروف الخارجية
التي نعيش فيها . وتعطى لنا في الاحساسات وهذا كل
ما في الأمر » (٢) .

وقال ماوتسي تونغ موضحاً الرأي الماركسي في المسألة :

« ان مصدر كل معرفة يكمن في احساسات اعضاء لحس
الجسدية في الانسان للعالم الموضوعي الذي يحيطه » (٣) .
« واذن فالخطوة الاولى في عملية اكتساب المعرفة هي

(١) المادية والثالية في الفلسفة ص ٧٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٧١ - ٧٢ .

(٣) حول التطبيق ص ١١ .

الاتصال الأولي بالمحيط الخارجي مرحلة الأحاسيس ..
الخطوة الثانية هي جمع المعلومات التي نحصل عليها من
الادراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها « (١) » .

وتركز النظرية الحسية على التجربة ، فقد دلت التجارب العلمية
على ان الحس هو الاحساس الذي تنبثق عنه التصورات البشرية . فمن
حرم لونا من ألوان الحس فهو لا يستطيع ان يتصور المعاني ذات العلاقة
بذلك الحس الخاص .

وهذه التجارب — اذا صحت — انما تبرهن علميا على ان الحس هو
النبوع الأساسي للتصور ، فلولا الحس لما وجد تصور في الذهن البشري
ولكنها لا تسلب عن الذهن قدرة توليد معان جديدة — لم تدرك بالحس —
من المعاني المحسوسة ، فليس من الضروري ان يكون قد سبق تصوراتنا
البسيطة جميعا الاحساس بمعانيها كما تزعم النظرية الحسية .

فالْحس على ضوء التجارب الآتفة الذكر هو البنية الأساسية التي يقوم
على قاعدتها التصور البشري . ولا يعني ذلك تجريد الذهن عن الفعالية
وابتكار تصورات جديدة على ضوء التصورات المستوردة من الحس .

ويمكننا ان نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة ارجاع جميع
مفاهيم التصور البشري الى الحس .. على ضوء دراسة عدة من مفاهيم
الذهن البشري كالمفاهيم التالية : العلة والمعلول ، الجوهر والعرض ،
الامكان والوجوب ، الوحدة والكثرة ، الوجود والعدم، وما الى ذلك من
مفاهيم وتصورات .

فَنَحْنُ جميعا نعلم ان الحس انما يقع على ذات العلة وذات المعلول،

(١) حول التطبيق ص ١٤ .

فندرك بصرنا سقوط القلم على الأرض اذا سحبت من تحته المضددة التي وضع عليها ، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ، وكذلك ندرك تمدد الفلزات في جو حار . ففي هذه الأمثلة نحس بظاهرتين متعاقبتين ولا نحس بصلة خاصة بينهما ، هذه الصلة التي نسميها بالعلية . ونعني بها تأثير احدى الظاهرتين في الاخرى ، وحاجة الظاهرة الاخرى اليها لأجل ان توجد . والمحاولات التي ترمي الى تمسيم الحس لنفس العلية واعتبارها مبدأ حسيّاً وتقوم على تجنب العمق والدقة في معرفة ميدان الحس وما يتسع له من معاني وحدود ، فمهما نادى الحسيون بأن التجارب البشرية والعلوم التجريبية القائمة على الحس هي التي توضح مبدأ العلية ، وتجعلنا نحس بصدور ظواهر مادية معينة من ظواهر اخرى مماثلة ، أقول مها نادوا بذلك فلن يحالفهم التوفيق ما دمنا نعلم ان التجربة العلمية لا يمكن ان تكشف بالحس الا الظواهر المتعاقبة ، فنستطيع بوضع الماء على النار ان ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة واخيراً بفلان الماء . واما ان هذا الفلاني منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة ، واذا كانت تجاربنا الحسية قاصرة عن كشف مفهوم العلية فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري وصرنا نتصوره ونفكر فيه .

وقد كان (دافيد هيوم) - أحد رجال المبدأ الحسي - أدق من غيره في تطبيق النظرية الحسية ، فقد عرف ان العلية بمعناها الدقيق لا يمكن ان تدرك بالحس ، فأنكر مبدأ العلية ، وأرجعها الى عادة تداعسي المعاني قائلاً : اني أرى كرة البلياردو تتحرك فتصادف كرة اخرى فتتحرك هذه ، وليس في حركة الاولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطني يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الارادة ، ولكني لا ادرك به ادراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر .

ولكن الواقع ان انكار مبدأ العلية لا يخفف من المشكلة التي تواجه نظرية الحسية شيئاً ، فان انكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية يعني اننا م نصدق بالعية كقانون من قوانين الواقع الموضوعي، ولم نستطع ان نعرف ما ذا كانت الظواهر ترتبط بملاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق عن بعض ، لكن مبدأ العلية كفكرة تصديقية شيء ، ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر ، فهب أنا لم نصدق بعية الأشياء المحسوسة بعضها لبعض ولم نكون عن مبدأ العلية فكرة تصديقية ، فهل معنى ذلك أننا لا نتصور مبدأ العلية ايضاً ؟ واذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه (دافيد هيوم) وهل ينبغي الانسان شيئاً لا يتصوره ؟

فالحقيقة التي لا مجال لانكارها هي اننا نتصور مفهوم العلية سواء أصدقنا بها أم لا ، وليس تصور العلية تصوراً مركباً من تصور الشئيين المتعاقبين ، فنحن حين نتصور علية درجة معينة من الحرارة للغليان لا نمي بهذه العلية تركيباً اصطناعياً بين فكرتي الحرارة والغليان بل فكرة ثالثة تقوم بينهما . فمن اين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحص اذا لم يكن للذهن خلاقية لمعان غير محسوسة ١٤ .

ونواجه نفس المشكلة في المفاهيم الاخرى التي عرضناها آنفاً ، فهي جميعاً ليست من المعاني المحسوسة ، فيجب طرح التفسير الحسي الخالص للتصور البشري والأخذ بنظرية الانتزاع .

٤ - نظرية الانتزاع

وهي نظرية الفلاسفة الاسلاميين بصورة عامة . وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية الى قسمين : تصورات اولية ، وتصورات ثانوية . فالتصورات الأولية هي الاساس التصوري للذهن

البشري ، وتتولد هذه التصورات من الاحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة . فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس ، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر ، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق ، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم . وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا فان الاحساس بكل واحد منها هو السبب في تصويره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري . وتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور وينشئ الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية ، فيبدأ بذلك دور الابتكار والانشاء . وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية . وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وان كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس الى الذهن والفكر .

وهذه النظرية تتسق مع البرهان والتجربة ويمكنها أن تفسر جميع المفردات التصويرية تفسيراً متناسكاً .

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول ، والجوهر والعرض . والوجود والوحدة ، في الذهن البشري . انها كلها مفاهيم انتزاعية يتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة ، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة ، وقد يتكرر احساسنا بهاتين الظاهرتين - ظاهرتي الغليان والحرارة - آلاف المرات ولا نحس بعلية الحرارة للغليان مطلقاً ، وانما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم لعلية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس الى مجال التصور .

ولا نستطيع في مجالنا المحدود ان نعرض لكيفية الانتزاع الذهني والوانه وأقسامه لأننا لا تناول في دراستنا الخاطفة هذه الا الإشارة الى الخطوط العريضة .

التصديق ومصدره الاساسي

نتنقل الآن من درس الادراك الساذج - التصور - السى درس
الادراك التصديقي الذي ينطوي على الحكم ويحصل به الانسان على
معرفة موضوعية .

فكل واحد منا يدرك عدة من القضايا ويصدق بها تصديقا ، ومن
تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية ، كما في
قولنا : الجو حار ، الشمس طالعة وتسمى القضية لأجل ذلك جزئية . ومن
القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامين كما في قولنا الكل اعظم من
الجزء ، والواحد نصف الاثنين ، والجزء الذي لا يتجزأ مستحيل ، والحرارة
تولد الغليان ، والبرودة سبب للتجمد : ومحيط الدائرة اكبر من قطرها ،
والكتلة حقيقة نسبية . الى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية
والرياضية وتسمى هذه القضايا بالقضايا الكلية والعامة . والمشكلة التي
تواجهنا هي مشكلة أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها
صرح العلم الانساني ، فما هي الخيوط الاولى التي نسجت منها تلك
المجموعة الكبيرة من الاحكام والعلوم ، وما هو المبدأ الذي تنتهي اليه
المعارف البشرية في التعليل ، ويعتبر مقياسا أوليا عاما لتمييز الحقيقة عن
غيرها ؟

وفي هذه المسألة عدة مذاهب فلسفية تتناول بالدرس منها المذهب
العقلي والمذهب التجريبي ، فالأول هو المذهب الذي تركزت عليه الفلسفة
الاسلامية ، وطريقة التفكير الاسلامي بصورة عامة . والثاني هو الرأي
السائد في عدة مدارس للمادية ومنها المدرسة الماركسية .

١ - المذهب العقلي

تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين الى طائفتين : احدها معارف

ضرورية أو بديهية . ونقصد بالضرورة هنا أن النفس تضطر الى الازعان بقضية معينة من دون ان تطالب بدليل او تبرهن على صحتها ، بل تجد من طبيعتها ضرورة الايمان بها ايمانا غنيا عن كل بينة واثبات ، كايانهاسا ومعرفتها بالقضايا الآتية : (النفي والاثبات لا يصدقان معا في شيء واحد) (الحادث لا يوجد من دون سبب) ، (الصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد) ، (الكل اكبر من الجزء) ، (الواحد نصف الاثنين) .

والطائفة الاخرى معارف ومعلومات نظرية . فان عدة من القضايا لا تؤمن النفس بصحتها الا على ضوء معارف ومعلومات سابقة فيتوقف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها كما في القضايا الآتية : (الارض كروية) (الحركة سبب الحرارة) ، (التسلسل منته) ، (الفلزات تتمدد بالحرارة) (زوايا المثلث تساوي قائمتين) ، (المادة تتحول الى طاقة) وما الى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم . فان هذه القضايا حين تعرض على النفس لا تحصل على حكم في شأنها الا بعد مراجعة للمعلومات الاخرى . ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة الى المعارف الأولية الضرورية ، فلو سلبت تلك المعارف الأولية من الذهن البشري لم يستطع التوصل الى معرفة نظرية مطلقا - كما سنوضح ذلك فيما بعد ان شاء الله .

فالمذهب العقلي يوضح ان الحجر الاساسي للعلم هو المعلومات العقلية الأولية ، وعلى ذلك الاساس تقوم البنيات القوية للفكر الانساني التي تسمى بالمعلومات الثانوية .

والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي نطلق عليها اسم الفكر والتفكير . فالتفكير جهد يبذله العقل في سبيل اكساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة . بمعنى أن الانسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية (حدوث المادة) - مثلا - ليتأكد

من أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران : احدهما الصفة الخاصة وهي (الحدوث) ، والآخر الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الصفة وهو (المادة) . ولما لم تكن القضية من الاوليات العقلية فالانسان سوف يتردد بطبيعته في اصدار الحكم والاذعان بحدوث المادة ، ويلجأ حينئذ الى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركز عليه حكمه ويجمله واسطة للتعرف على حدوث المادة . وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة ، ولنفترض ان من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفكر سلفا هي (الحركة الجوهرية) التي تقرر ان المادة حركة مستمرة وتجدد دائم ، فان الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمر امامه في الاستعراض الفكري ويجعلها همزة الوصل بين المادة والحدوث ، لان المادة لما كانت متجددة فهي حادثة حتما لأن التغير المستمر يعني الحدوث على طول الخط وتتولد عندئذ معرفة جديدة للانسان وهي ان المادة حادثة لانها متحركة ومتجددة وكل متجدد حادث .

وهكذا استطاع الذهن ان يربط بين الحدوث والمادة وهمزة الربط هي حركة المادة ، فان حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنها حادثة لأننا نعلم ان كل متحرك هو حادث .

ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعض ، فان كل معرفة انما تتولد عن معرفة سابقة وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد السببي المعارف العقلية الاولى التي لم تنشأ عن معارف سابقة ، وتعتبر لهذا السبب العلل الاولى للمعرفة .

وهذه العلل الاولى للمعرفة على نحوين : احدهما ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة انسانية بصورة عامة . والآخر ما كان سبباً لقسم من المعلومات . والأول هو مبدأ عدم التناقض ، فان هذا المبدأ لازم لكل

معرفة وبدونه لا يمكن التأكد من أن قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها ، لأن التناقض اذا كان جائزا فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها ، ومعنى ذلك أن سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف أنواعها . والنحو الثاني من المعارف الاولى هو سائر المعارف الضرورية الاخرى التي تكون كل واحدة منها سببا لطائفة من المعلومات .

وبناء على المذهب العقلي يترتب ما يأتي :

اولا : أن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية ، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنى عنها في كل مجال ، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطأها على ضوءها . ويصبح بسوجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة ، لانه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق لليتافيزيقا والفلسفة العالية امكان المعرفة . وعلى عكس ذلك المذهب التجريبي فانه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث لأنها مسائل لا تخضع للتجربة ولا يستد اليها الحس العلي ، فلا يمكن التأكد فيها من نفي أو اثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد ، كما يزعم المذهب التجريبي .

وثانيا : ان السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة الى قضايا اخص منها ، من الكليات الى الجزئيات ، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول وهلة أن الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية الى قواعد وقوانين عامة يكون الانتقال والسير فيه من العام الى الخاص — كما سنوضح ذلك عند الرد على المذهب التجريبي .

ولا بد انك تتذكر ما ذكرنا مثالا لعملية التفكير وكيف انتقلنا فيه من معرفة عامة الى معرفة خاصة ، واكتسبنا العلم بأن (المادة حادثة) من العلم بأن (كل متغير حادث) ، فقد بدأ الفكر بهذه القضية الكلية (كل متغير حادث) وانطلق منها الى قضية اخص منها وهي (أن المادة حادثة) .

واخيرا يجب أن ننبه على أن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية وما قدمته من خدمات ضخمة للإنسانية وما كشفت عنه من اسرار الكون وغوامض الطبيعة ، ولكنه يعتقد أن التجربة بفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبار، لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها الى تطبيق القوانين العقلية الضرورية - أي ان يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية ، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الاساسي والمقياس الاول للمعرفة ، ف شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض ، فإن هذا الفحص هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يسلكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف ، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغوا ومجردا عن كل فائدة ، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشق الطريق انسى نتائج وحقائق الا على ضوء معلومات عقلية سابقة .

٢ - المذهب التجريبي

وهو المذهب القائل بأن التجربة هي المصدر الاول لجميع المعارف البشرية ، ويستند في ذلك الى أن الانسان حين يكون مجردا عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف اية حقيقة من الحقائق مها كانت واضحة ، ولذا يولد الانسان خاليا من كل معرفة فطرية ، ويبدأ وعيه وادراكه بإبتداء

حياته العملية ، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه ، وتتنوع معارفه كلما تنوعت تلك التجارب .

فالتجريبيون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح والمقياس العام في كل مجال من المجالات ، وحتى تلك الاحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها معارف ضرورية لا بد من اخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بقدار ما تحدده التجربة ، لأن الانسان لا يملك حكما يستغني عن التجربة في اثباته ، وينشأ من ذلك :

اولا : تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي ويصبح من العبث كل بحث ميتافيزيقي أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة ، على عكس المذهب العقلي تماما .

وثانيا : انطلاق السير الفكري للذهن البشري بصورة معاكسة لما يعتقد المذهب العقلي ، فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأن الفكر يسير دائما من العام الى الخاص يقرر التجريبيون أنه يسير من الخاص الى العام ، ومن حدود التجربة الضيقة الى القوانين والقواعد الكلية ، ويترقى دائما من الحقيقة الجزئية التجريبية الى المطلق ، وليس مما يملكه الانسان من قوانين عامة وقواعد كلية الا حصيلة التجارب ، ونتيجة هذا الارتقاء من استقراء الجزئيات الى الكشف عن حقائق موضوعية عامة .

ولأجل ذلك يعتمد المذهب التجريبي على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال والتفكير لأنها طريقة الصعود من الجزئي الى الكلي ، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام الى الخاص كما في الشكل الآتي من القياس : (كل انسان فان ومحمد انسان) ف (محمد فان) .

ويستند هذا الرافض الى أن هذا الشكل من الاستدلال لا يؤدي الى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن احد شروط الاستدلال هو أن يؤدي الى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات، واذن فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة (المصادرة على المطلوب) ، لأننا اذا ما قبلنا المقدمة (كل انسان فان) فانا ندخل في الموضوع - انسان - كل أفراد الناس، وبعدئذ اذا ما عقبنا عليها بمقدمة ثانية (بأن محمدا انسان) فاما أن نكون على وعي بأن محمدا كان فردا من أفراد الناس الذين قصدنا اليهم في المقدمة الاولى ، وبذلك نكون على وعي كذلك بأنه (فان) قبل أن ننص على هذه الحقيقة فسي المقدمة الثانية ، واما أن لا نكون على وعي بذلك فنكون في المقدمة الاولى قد عشنا بغير حق لأننا لم نكن نعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمنا .

هذا عرض موجز للمذهب التجريبي الذي نجد انفسنا مضطرين الى رفضه للأسباب الآتية :

الاول : ان نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الاساسي لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أولية حصل عليها الانسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها ايضا كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية ؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية ، وثبت وجود معلومات انسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة ، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة الى تجربة سابقة فمعنى ذلك اننا لا ندرك في بداية الأمر ان التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق ، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياسا بتجربة مدامت غير مضمونة الصدق بعد ؟

وبكلمة اخرى ، ان القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي ان كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهايار قاعدته الرئيسية ،

وان كانت صوابا صح لنا ان تساهل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة ، فان كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني انها قضية بديهية وان الانسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وان كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها .

الثاني : ان المفهوم الفلسفي الذي يركز على المذهب التجريبي يعجز عن اثبات المادة ، لان المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة بل كلما يبدو المحس في المجالات التجريبية انما هو ظواهر المادة وأعراضها وأما نفس المادة بالذات – الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات – فهي لا تدرك بالحس ، فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا انما نحس برائحتها ولونها ونعومتها . وحتى اذا تذوقناها فائنا نحس بطعمها ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده ، وانما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يركز على المعارف العقلية الأولية – كما سنشير اليه في البحوث المقبلة—ولأجل ذلك أنكر عدة من الفلاسفة الحسنيين التجريبيين وجود المادة . فالسند الوحيد لاثبات المادة هو معطيات العقل الاولية ، ولولاها لما كان في طاقة الحس أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة الذكية واللون الأحمر والطعم الخاص للوردة .

وهكذا يتضح لنا أن الحقائق الميتافيزيقية ليست هي وحدها التي يحتاج اثباتها الى اتخاذ الطريقة العقلية في التفكير بل المادة نفسها كذلك أيضا .

وهذا الاعتراض انما نسجله بطبيعة الحال من يؤمن بوجود جوهر مادي في الطبيعة على اسس المذهب التجريبي ، وأما من يفسر الطبيعة

بمجرد ظواهر تحدث وتغير دون ان يعترف لها بموضوع تلتقي عنده ..
فلا صلة له بهذا الاعتراض .

الثالث : ان الفكر لو كان محبوسا في حدود التجربة ولم يكن يملك
معارف مستقلة عنها لما اتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الاشياء
مطلقا ، لأن الاستحالة - بمعنى عدم امكان وجود الشيء - ليس مما
يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة ان تكشف عنه ، وقصارى ما
يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة ، ولكن عدم
وجود شيء لا يعني استحالاته ، فهناك عدة اشياء لم تكشف التجربة عن
وجودها بل دلت على عدمها في نطاقها الخاص ، ومع ذلك فنحن لانعتبرها
مستحيلة ولا نسلب عنها امكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة،
فكم يبدو الفرق جليا بين اصطدام القمر بالأرض أو وجود بشر في
المريخ أو وجود انسان يتمكن من الطيران لمرونة خاصة في عضلاته من
ناحية ، وبين وجود مثلث له أربعة اضلاع ووجود جزء أكبر من الكل
ووجود القمر حال انعدامه من ناحية اخرى . فان هذه القضايا جميعا لم
تتحقق ولم تقم عليها تجربة . فلو كانت التجربة هي المصدر الرئيسي
الوحيد للمعارف لما صح لنا أن نفرق بين الطائفتين لأن كلمة التجربة فيها
معا على حد سواء ، وبالرغم من ذلك فنحن جميعا نجد الفرق الواضح
بين الطائفتين ، فالطائفة الاولى لم تقع ولكنها جائزة ذاتيا ، وأما الطائفة
الثانية فهي ليست معدومة فحسب بل لا يمكن ان توجد مطلقا ، فالمثلث
لا يمكن ان يكون له أضلاع أربعة سواء اصطدم القمر بالارض أم لا .
وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره الا على ضوء المذهب العقلي
بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة .

وعلى هذا الضوء يكون التجريبيون بين سبيلين لا ثالث لهما : فاما
أن يعترفوا باستحالة اشياء معينة كالأشياء التي عرضناها في الطائفة الثانية

واما أن ينكروا مفهوم الاستحالة من الاشياء جميعا .
فان آمنوا باستحالة اشياء كالتي المعنا اليها كان هذا الايمان
مستندا الى معرفة عقلية مستقلة لا الى التجربة ، لأن عدم ظهور شيء في
التجربة لا يعني استحالاته .

وان انكروا مفهوم الاستحالة ولم يقرؤا باستحالة شيء مهما كان
غريبا لدى العقل فلا يبقى على أساس هذا الانكار فرق بين الطائفتين
اللتين عرضناهما وادركنا ضرورة التفرقة بينهما، واذا سقط مفهوم الاستحالة
لم يكن التناقض مستحيلا - أي وجود الشيء وعدمه ، وصدق القضية
وكذبها في لحظة واحدة - وجواز التناقض يؤدي الى انهيار جميع
المعارف والعلوم وعدم تمكن التجربة من ازالة الشك والتردد في أي
مجال من المجالات العلمية ، لأن التجارب والادلة مهما تضافرت على
صدق قضية علمية معينة كقضية (الذهب عنصر بسيط) ، فلا يمكننا ان
نعجزم بأنها ليست كاذبة ما دام من الممكن ان تتناقض الاشياء وتصدق
القضايا وتكذب في وقت معا .

الرابع : ان مبدأ العلية لا يمكن اثباته عن طريق المذهب التجريبي
فكما ان النظرية الحسية كانت عاجزة عن اعطاء تعليل صحيح للعلية كمفكرة
تصورية كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة
تصديقية . فان التجربة لا يمكنها ان توضح لنا الا التعاقب بين ظواهر
معينة ، فنعرف عن طريقها ان الماء يغلي اذا صار حارا بدرجة مائة ، وانه
يتجمد حين تنخفض درجة حرارته الى الصفر ، واما سببية احسدى
الظاهرتين للآخرى والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكشفها وسائل
التجربة مهما كانت دقيقة ومهما كررنا استعمالها . واذا انهار مبدأ العلية
انهارت جميع العلوم الطبيعية كما ستعرف .
وقد اعترف بعض التجريبيين كـ (دافيد هيوم) و (جون ستيوارت

ميل) بهذه الحقيقة ، ولذلك قرر (هيوم) عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول بأنه راجع الى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم فسي الوصول الى هذا القانون قائلا : ان احدى عمليات العقل اذا كانت تستدعي دائما عملية اخرى تبعا بدون تخلف فانه ينمو بسنن العمليتين بضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني ، ويصحب هذا التداعي نوع من الالزام العقلي بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل باحدى العمليتين العقليتين كما حدث للمعنى المتصل بالعملية الاخرى ، وهذا الالزام العقلي اساس ما نسميه بالضرورة التي ندرکها في الرابطة بين العلة والمعلول .

وليس من شك في أن هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلة والمعلول ليس صحيحا لما يأتي :

اولا : انه يلزم على هذا التفسير أن لا نصل الى قانون العلية العام الا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فکرتي العلة والمعلول في الذهن ، مع انه ليس من الضروري ذلك ، فان العالم الطبيعي يستطيع ان يستتج علاقة علية وضرورة بين شيئين يقمان في حادثة واحدة ، ولا يزداد يقينه شيئا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الاولى ، كما لا تزداد علاقة العلية قوة بتكرار حوادث اخرى يوجد فيها المعلول والعلة نفسها .

ثانيا : لندع الظاهرتين المتعاقبتين في الخارج ولنلاحظ فکرتيهما في الذهن — أي فکرة العلة وفکرة المعلول — فهل العلاقة القائمة بينهما علاقة ضرورية او علاقة مقارنة كما يقترن تصورنا للحديد بتصورنا للسوق الذي يباع فيه ؟ فان كانت علاقة ضرورية فقد ثبت مبدأ العلية واعترف ضمنا بقيام علاقة غير تجريبية بين فکرتين وهي علاقة الضرورة ،

فان الضرورة سواء اكانت بين فكرتين أم بين واقعين موضوعين لا يمكن اثباتها بالتجربة الحسية . وان كانت العلاقة مجرد مقارنة فلم يتحقق لـ (دافيد) ما أراد من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول .

وثالثا : ان الضرورة التي ندركها في علاقة العلية بين علة ومعلول ليس فيها مطلقا أي أثر لالزام العقل باستدعاء احدى الفكرتين عند حصول الفكرة الاخرى فيه : ولذا لا تختلف هذه الضرورة التي ندركها بين العلة والمعلول بين ما اذا كانت لدينا فكرة معينة عن الصلة وما اذا لم تكن ، فليست الضرورة في مبدأ العلية ضرورة سيكولوجية بل هي ضرورة موضوعية .

ورابعا : ان العلة والمعلول قد يكونان مقترنين تماما ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر ، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة ، فان حركة اليد وحركة القلم توجدان دائما في وقت واحد ، فلو كان مسرد الضرورة والعلية الى استنباع احدى العمليتين العقليتين للآخرى بالتداعي لما أمكن في هذا المثال أن تحتل حركة اليد مركز العلة حركة القلم ، لأن العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد فلماذا وضع احدهما موضع العلة والاخرى موضع المعلول ؟!

وبكلمة اخرى : ان تفسير العلية بضرورة سيكولوجية يعني أن العلة انما اعتبرت علة لا لأنها في الواقع الموضوعي سابقة على المعلول ومولدة له ، بل لأن ادراكها يتعقبه دائما ادراك المعلول بتداعي المعاني فتكون لذلك علة له ، وهذا التفسير لا يمكنه أن يشرح لنا كيف صارت حركة اليد علة لحركة القلم مع أن حركة القلم لا تجيء عقب حركة اليد في الادراك ، وانما تدرك الحركتان معا فلو لم يكن لحركة اليد سبق واقعي وسببية موضوعية لحركة القلم لما أمكن اعتبارها علة .

وخلصنا : ان التداعي كثيرا ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلة
احدهما للآخر ، فلو صح لـ (دافيد هيوم) ان يفسر العلة والمطلوب بأنهما
حادثان ندرك تعاقبهما كثيرا حتى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في
الذهن لكان الليل والنهار من هذا القبيل . فكما أن الحرارة والغليان
حادثان تعاقبا حتى نشأت بينهما رابطة التداعي كذلك الليل والنهار
وتعاقبهما وتداعيهما ، مع أن عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين
الحرارة والغليان ليس موجودا بين الليل والنهار ، فليس الليل علة للنهار
ولا النهار علة لليل ، فلا يمكن إذن تفسير هذا العنصر بمجرد التعاقب
المكرر والمؤدي الى تداعي المعاني كما حاوله (هيوم) .

ونخلص من ذلك الى أن المذهب التجريبي يؤدي حتما الى اسقاط
مبدأ العلية ، والعجز عن اثبات علاقات ضرورية بين الاشياء ، واذا سقط
مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية باعتبار ارتكازها عليه كما
ستعرف .

ان العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون اقامتها على اساس التجربة
الخالصة هي بنفسها تحتاج الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب ،
ذلك ان التجربة انما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية
محدودة ، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر
وتعليلها بسبب واحد مشترك ، كالنظرية القائلة بأن سبب الحرارة هو
الحركة استنادا الى عدة تجارب فبرت بذلك ، ومن حقنا على العالم
الطبيعي ان نسأله عن كيفية اعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على
جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة ، مع أن التجربة لم تقع الا على
عدة اشياء خاصة ، أفليس هذا التعميم يستند الى قاعدة وهي أن الظروف
المماثلة والاشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب ان تشترك في القوانين

والنواميس ؟ وهنا تتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة ، كيف توصل اليها العقل ؟ ولا يمكن للتجريبيين هنا أن يزعموا انها قاعدة تجريبية بل يجب أن تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة ، لأنها لو كانت مستندة الى تجربة فهذه التجربة التي تركز عليها القاعدة هي ايضا لا تتناول بدورها الا موارد خاصة ، فكيف ركزت على اساسها قاعدة عامة؟! فبناء قاعدة عامة وقانون كلي على ضوء تجربة واحدة او عدة تجارب لا يمكن ان يتم الا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة .

وبهذا يتضح ان جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية تركز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة ، بل يؤمن العقل بها ايماناً مباشراً وهي :

أولاً : مبدأ العلية بمعنى امتناع الصدفة ، ذلك أن الصدفة لو كانت جائزة لما امكن للعالم الطبيعي أن يصل الى تلميل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه .

ثانياً : مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول الذي يقرر ان الامسور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة الى علة مشتركة .

ثالثاً : مبدأ عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النفسي والاثبات معاً .

فاذا آمن العالم بهذه المعارف السابقة على التجربة ثم أجرى تجاربه المختلفة على أنواع الحرارة واقسامها ، استطاع ان يقرر في نهاية المطاف نظرية في تلميل الحرارة يختلف أنواعها بعلة واحدة كالحركة — مثلاً — . وهذه النظرية لا يمكن في الغالب تفريرها بشكل حاسم وصورة قطعية ، لأنها انما تكون كذلك اذا أمكن التأكد من عدم امكان وجود تفسير آخر لتلك الظواهر وعدم صحة تلميلها بعلة أخرى . وهذا ما لا تحققة التجربة

في اغلب الاحيان ، ولهذا تكون نتائج العلوم الطبيعية ظنية في اكسر
الاحايين ، لاجل نقص في التجربة وعدم استكمال الشرائط التي تجعل
منها تجربة حاسمة .

ويتضح لنا على ضوء ما سبق ان استنتاج نتيجة علمية من التجربة
يتوقف دائما على الاستدلال القياسي ، الذي يسير فيه الذهن البشري من
العام الى الخاص ، ومن الكلي الى الجزئي كما يرى المذهب العقلي تماما
فان العالم تم له استنتاج النتيجة في المثال الذي ذكرناه بالسير من المبادئ
الأولية الثلاثة التي عرضنا (مبدأ العلية) (مبدأ الانسجام) (مبدأ عدم
التناقض) ، الى تلك النتيجة الخاصة على طريقة القياس .

وأما الاعتراض الذي يوجهه التجريبيون الى الطريقة القياسية في
الاستدلال بأن النتيجة فيها ليست الا صدق للكبرى من المقدمتين وتكريرا
لها ، فهو اعتراض ساقط على اصول المذهب العقلي ، لأن الكبرى لو كنا
نريد اثباتها بالتجربة ولم يكن لنا مقياس غيرها لكان علينا ان نفحص جميع
الاقسام والانواع لتتأكد من صحة الحكم ، وتكون النتيجة حينئذ قد
درست في الكبرى بذاتها ايضا ، وأما اذا كانت الكبرى من المعارف العقلية
التي ندركها بلا حاجة الى التجربة : كالأوليات البدئية والنظريات
العقلية المستنبطة منها ، فلا يحتاج المستدل لاثبات الكبرى التي نعص
الجزئيات حتى يلزم من ذلك ان نتخذ النتيجة صفة التكرار
والاجترار (١) .

(١) ومن الغريب حقا ما حاوله الدكتور زكي نجيب محمود . من
تركيز الاعتراض السابق الذكر على الاستدلال القياسي كما في قولنا : « كل
انسان فان ومحمد انسان فمحمد فان » قائلا : « قد تقول ولكن حين اعمم
في المقدمة الاولى لا اريد الناس فردا فردا لان احصاءهم على هذا النحو

ومرة اخرى تؤكد على أننا لا ننكر على التجربة فضلها العظيم على الانسانية ومدى خدمتها في ميادين العلم ، وانما نريد ان يفهم هؤلاء التجريبيون ان التجربة ليست هي المقياس الاول والمنبع الاساسي للأفكار والمعارف الانسانية ، بل المقياس الاول والمنبع الاساسي هو المعلومات الاولى العقلية التي نكتسب على ضوءها جميع المعلومات والحقائق الاخرى ، حتى ان التجربة بذاتها محتاجة الى ذلك المقياس العقلي ، فنحن والآخرون على حد سواء على ضرورة الاعتراف بذلك المقياس السذي ترتكز عليه اسس فلسفتنا الالهية ، واذا حاول التجريبيون بعد ذلك أن ينكروا ذلك المقياس ليطلوا علينا فلسفتنا ، فهم ينفون بذلك الاسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية ولا تشر بدونها التجارب الحسية شيئا .

وفي ضوء المذهب العقلي نستطيع ان نفر صفة الضرورة واليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات على قضايا العلم الطبيعي ، فان مرد هذا الامتياز الى ان القوانين والحقائق الرياضية الضرورية تستند الى مبادئ

→ مستحيل ، انما اريد النوع بصفة عامة ، ولكن اذا كان امرك كذلك فكيف استطعت ان تخصص الحكم على محمد ، ان محمدا ليس هو النوع بصفة عامة انما هو فرد متعين متخصص ، فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة هو في حقيقة الامر قياس باطل « المنطق الوضعي ص ٢٥٠ .

وهذا خليط عجيب بين المعقول الاول والمعقول الثاني في مصطلح المنطقيين . فان الحكم على النوع بصفة عامة يعني احد امرين : اولهما ان يكون الحكم على الانسان باعتبار صفة المموم والنوعية فيه ، ومن الواضح ان هذا الحكم لا يمكن ان يخصص على محمد لان محمدا ليس فيه صفة المموم والنوعية . وثانيهما : ان يكون الحكم على ذات الانسان من دون اضافة اي تخصص اليه . وهذا الحكم يمكن ان نطبقه على محمد لان محمدا انسان ، فالحد الاوسط له معنى واحد تكرر في الصغرى والكبرى معا فيكون القياس منتجا .

العقل الاولي ولا تتوقف على مستكشفات التجربة وعلى العكس مسن ذلك قضايا العلم فان تمدد الحديد بالحرارة ليس من المعطيات المباشرة لتلك المبادئ وانما يرتكز على معطيات التجربة ، فالطابع العقلي الصارم هو سر الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية .

وأما اذا درسنا الفارق بين الرياضيات والطبيعات في ضوء المذهب التجريبي فسوف لن نجد مبررا حاسما لهذا الفرق ما دامت التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية في كلا الميدانين .

وقد حاول بعض انصار المذهب التجريبي تفسير الفرق على أساسه المذهبي عن طريق القول بأن قضايا الرياضيات تحليلية ليس من شأنها ان تأتي بجديد، فعندما نقول $2+2=4$ لم نتحدث بشيء جديد لنفحص درجة يقيننا به فان الاربعة هي نفسها تعبير آخر عن $2+2$ فالعملية الرياضية الآتفة الذكر في تعبير صريح ليست الا أن اربعة تساوي اربعة وكل قضايا الرياضيات امتداد لهذا التحليل ولكنه امتداد يتفاوت في درجة تعقيده ، وأما العلوم الطبيعية فليست كذلك لأن قضاياها تركيبيية أي ان المحمول فيها يضيف الى الموضوع علما جديدا أي ينبيء بجديد على أساس التجربة ، فاذا قلت ان الماء يغلي تحت ضغط كذا عندما تصبح درجة حرارته مائة مثلا فاني افيد علما لأن كلمة ماء لا تتضمن كلمة حرارة وضغط وغليان ولأجل ذلك كانت القضية العلمية عرضة للخطأ والصواب.

ولكن من حقنا أن نلاحظ على هذه المحاولة لتبرير الفرق بين الرياضيات والطبيعات . أن اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفر الفرق على أساس المذهب التجريبي فهب ان $2+2=4$ تعبير آخر عن قولنا اربعة هي اربعة فان هذا يعني أن هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض والا فقد لا تكون الاربعة هي نفسها اذا كان

التناقض ممكنا ، وهذا المبدأ ليس في رأي المذهب التجريبي عقليا ضروريا
لأنه ينكر كل معرفة قبلية وانما هو مستمد من التجربة كالمبادئ انتهي
تقوم على أساسها القضايا العلمية في الطبيعيات ، وهكذا تبقى المشكلة
دون حل اذا ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتوقف جميعا على
مبادئ تجريبية فلماذا تمتاز قضايا الرياضيات على غيرها باليقين الضروري
المطلق ؟

وبعد فلنسا نقر بأن قضايا الرياضيات كلها تحليلية وامتداد لمبدأ أن
اربعة هي اربعة ، وكيف تكون الحقيقة القائلة ان القطر اقصر دائما من
المحيط قضية تحليلية فهل كان القصر او المحيط مندمجا في معنى القطر
وهل هي تعبير آخر عن القول بأن القطر هو قطر .

ونخلص من هذه الدراسة الى ان المذهب العقلي هو وحده المذهب
الذي يستطيع ان يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقياسها ومبادئها
الأولية .

ولكن بقي علينا ان ندرس من المذهب العقلي نقطة واحدة وهي :
أن المعلومات الأولية اذا كانت عقلية وضرورية ، فكيف يمكن ان يفسر
عدم وجودها مع الانسان منذ البداية وحصوله عليها في مرحلة متأخرة عن
ولادته ؟ وبكلمة اخرى ان تلك المعلومات اذا كانت ذاتية للانسان فيجب
ان توجد بوجوده ويستحيل ان يخلو منها لحظة من حياته ، واذا لم تكن
ذاتية لزم ان يوجد لها سبب خارجي لها وهو التجربة ، وهذا ما لا يوافق
عليه العقليون .

والواقع ان العقليين حين يقررون ان تلك المبادئ ضرورية في العقل
البشري يعنون بذلك ان الذهن اذا تصور المعاني التي تربط بينها تلك
المبادئ فهو يستنبط المبدأ الاول دون حاجة الى سبب خارجي . ولناخذ

مبدأ عدم التناقض مثالا ، ان هذا المبدأ - الذي يعني الحكم التصديقي بأن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان - ليس موجودا عند الانسان في لحظة وجوده الاولى ، لأنه يتوقف على تصور الوجود ، وتصور العدم ، وتصور الاجتماع . وبدون تصور هذه الامور لا يمكن التصديق بأن الوجود والعدم لا يجتمعان . فان تصديق الانسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول ، وقد عرفنا عند محاولة تحليل التصورات الذهنية انها ترجع جميعا الى الحس وتنبق عنه بصورة مباشرة او غير مباشرة ، فيجب أن يكتسب الانسان مجموعة التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحس ليتاح له أن يحكم بهذا المبدأ ويصدق به ، فتأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن البشري لا يعني انه ليس ضروريا وليس منبثقا عن صميم النفس الانسانية بلا حاجة الى سبب خارجي ، بل هو ضروري ونابع عن النفس بصورة مستقلة عن التجربة ، ولكن التصورات الخاصة شرائط وجوده وصدوره عن النفس ، واذا شئت فقل النفس والمبادئ الاولى بالنار واحرقها . فكما ان احراق النار فعالية ذاتية للنار ومع ذلك لا توجد هذه الفعالية الا في ظل شروط ، أي في ظرف ملاقة النار لجسم يابس ، كذلك الاحكام الاولى فانها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس في الظروف التي تكتمل عندها التصورات اللازمة .

واذا اردنا ان نتكلم على مستوى ارفع قلنا ان المعارف الاولى وان كانت تحصل للانسان بالتدريج ، الا أن هذا التدريج ليس معناه انها حصلت بسبب التجارب الخارجية ، لأننا برهنا على أن التجارب الخارجية لا يمكن ان تكون المصدر الاساسي للمعرفة ، بل التدرج انما هو باعتبار الحركة الجوهرية والتطور في النفس الانسانية ، فهذا التطور والتكامل الجوهرية هو الذي يجعلها تزداد كمالاتا ووعيا للمعلومات الاولى والمبادئ الاساسية فيفتح ما كمن فيها من طاقات وقوى .

وهكذا يتضح ان الاعتراض على المذهب العقلي بأنه : لماذا لم توجد المعلومات الاولى مع الانسان حين ولادته ينبني على عدم الاعتساف بالوجود بالقوة ، وبالشعور الذي تدل عليه الذاكرة بكل وضوح ، واذن فالنفس الانسانية بذاتها تنطوي بالقوة على تلك المعارف الاولى ، وبالحركة الجوهرية يزداد وجودها شدة . حتى تصبح تلك المدركات بالقوة مدركات بالفعل .

الماركسية والتجربة

ان المذهب التجريبي الذي عرضناه سابقا يطلق على رأيين فسي مسألة المعرفة : أحدهما الرأي القائل بأن المعرفة كلها تتوفر في المرحلة الاولى أي مرحلة الاحساس والتجارب البسيطة . والآخر الرأي القائل بأن للمعرفة خطوتين : الخطوة الحسية والخطوة العقلية ، أو التطبيق والنظرية ، أو مرحلة التجربة ومرحلة المفهوم والاستنتاج . فنقطة الانطلاق للمعرفة هي الحس والتجربة ، والدرجة العالية لها هي تكوين مفهوم علمي ونظرية تمكس الواقع التجريبي بعمق ودقة .

وهذا الرأي الثاني هو الرأي الذي اتخذته الماركسية في مسألة المعرفة ، ولكنها لاحظت ان هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة الى المذهب العقلي ، لأنه يفرض ميدانا ومجالا للمعرفة الانسانية خارج حدود التجربة البسيطة فوضعت على اساس وحدة النظرية والتطبيق . وعدم امكان فصل احدهما عن الآخر ، وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبي ، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشرية .

قال ماوتسي تونغ :

« الخطوة الاولى في عملية اكتساب المعرفة هي الاتصال الأولي بالمحيط الخارجي — مرحلة الاحاسيس — ، الخطوة

الثانية هي جمع المعلومات التي نحصل عليها من الادراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها - مرحلة المفاهيم والاحكام والاستنتاجات - ، وبالحصول على معلومات كافية كاملة من الادراكات الحسية (لا جزئية او ناقصة) ، ومطابقة هذه المعلومات للوضع الحقيقي (لا مفاهيم خاطئة) عند هذا فقد يصبح في المستطاع ان نصوغ على اساس هذه المعلومات مفهوما ومنطقا صحيحين « (١) .

وقال ايضا :

« ان استمرار التطبيق الاجتماعي يؤدي الى ان تتكرر مرات متضاعفة في تطبيق الناس اشياء يحسونها وتخلق فيهم انطبعا . وعندها يحدث تغير مفاجيء (طفرة) في العقل البشري خلال عملية اكتساب المعرفة فينتج عند ذلك مفاهيم « (٢) .

واليكم هذا النص الذي تؤكد فيه الماركسية على أن النظرية لا يمكن انفصل عن التطبيق أي وحدة النظرية والتطبيق :

« فن المهم اذن أن نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق . . ومعنى ذلك ان من يهمل النظرية يقع في فلسفة الممارسة فيسلك كما يسلك الاعمى ويتخبط في الظلام ، أما ذلك الذي يهمل

(١) حول التطبيق ص ١٤ .

(٢) حول التطبيق ص ٦ .

التطبيق فيقع في الجمود المذهبي ويتحول الى صاحب مذهب
لا اكثر ، وصاحب تدليلات عقلية جوفاء (١) .

وبهذا اكدت الماركسية موقفها التجريبي ، وان التجربة هي المقياس
الذي يجب ان يطبق على كل معرفة ونظرية ، ولا توجد معرفة بصورة
منفصلة عنه كما صرح بذلك ماوتسي تونغ فيما يلي :

« ان نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق
في المقام الأول ، فهي ترى ان اكتساب الناس للمعرفة يجب
ان لا يفصل بأية درجة كانت عن التطبيق ، وتشن نضالا ضد
كل النظريات الخاطئة التي تنكر اهمية التطبيق أو تسمح
بانفصال المعرفة عن التطبيق » (٢) .

ان الماركسية كما يبدو تعترف بوجود مرحلتين للمعرفة البشرية ،
ومع ذلك فانها لا تريد ان تسلم بوجود معرفة منفصلة عن التجربة ، وهذا
هو التناقض الاساسي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية ،
ذلك ان العقل لو لم يكن لديه معارف ثابتة بصورة مستقلة عن التجربة لم
يستطع ان يضع النظرية على ضوء الادراكات الحسية ، وان يكون مفهوما
للمعطيات التجريبية ، فان استنتاج مفهوم خاص من الظواهر المحسوسة
بالتجربة انما يتاح للانسان اذا كان يعرف على الاقل ان ظواهر كهذه
تقتضي بطبيعتها مفهوما كذاك ، فيركز استنتاجه لنظريته الخاصة على
ذلك .

ولأجل ان يتضح هذا يجب أن نعرف ان التجربة ، كما تعترف

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ص ١١٤ .

(٢) حول التطبيق ص ٤ .

الماركسية ، تعكس ظواهر الاشياء ، ولا تكشف عن جوهرها وقوانينها الداخلية التي تهيمن على تلك الظواهر وتنسقها ، ومهما كررنا التجربة وأعدنا التطبيق العملي فسوف لا نحصل - على افضل تقدير - الا على اعداد جديدة من الظواهر السطحية المنفصلة . ومن الواضح ان هذه الادراكات الحسية التي نتحصلها بالتجربة لا تقتضي بذاتها تكوين مفهوم عقلي خاص عن الشيء الخارجي ، لأن هذه الادراكات الحسية التي هي الخطوة الاولى من المعرفة قد يشترك فيها افراد عديدون ولا ينتهون جميعا الى نظرية موحدة ومفهوم واحد عن جوهر الشيء وقوانينه الواقعية ، فنعرف من ذلك ان الخطوة الاولى من المعرفة ليست كافية بمفردها لتكوين نظرية أي لنقل الانسان بصورة طبيعية او دياكتيكية الى الخطوة الثانية للمعرفة الحقيقية . فما هو الشيء الذي يجعلنا نتقل من الخطوة الاولى الى الخطوة الثانية ؟

ان ذلك الشيء هو معارفنا العقلية المستقلة عن التجربة التي يتركز على اساسها المذهب العقلي ، فان تلك المعارف هي التي تتيح لنا ان نعرض عدة من النظريات والمفاهيم ونلاحظ مدى انسجام الظواهر المنعكسة في تجاربنا وحواسنا معها ، فنستبعد كل مفهوم لا يتفق مع تلك الظواهر حتى نحصل على المفهوم الذي ينسجم مع الظواهر المحسوسة والتجريبية بحكم المعارف العقلية الاولى، فنضعه كنظرية تفسر جوهر الشيء وقوانينه الحاكمة فيه .

واذا استبعدنا من اول الامر المعارف العقلية المستقلة عن التجربة فسوف يتعذر علينا نهائيا ان نتخطى دور الاحساس الى دور النظرية والاستنتاج : أو أن نتأكد من صحة النظرية والاستنتاج بالرجوع الى التطبيق وتكرار التجربة .

ونخلص من ذلك الى ان التفسير الوحيد للخطوة الثانية من المعرفة — الحكم والاستنتاج — هو ما ارتكز عليه المذهب العقلي من القول بأن عدة من قوانين العالم العامة يعرفها الانسان معرفة مستقلة عن التجربة ، كمبدأ عدم التناقض ، ومبدأ العلية ، ومبدأ التناسب بين العلة والمعلول وما الى ذلك من مبادئ عامة ، وحين تقدم له التجربة العلمية ظواهر الطبيعة وتعكسها في احساسه يطبق عليها المبادئ العامة ويحدد مفهومه العلمي عن واقع الشيء وجوهره على ضوء تلك المبادئ ، بمعنى انه يستكشف ما وراء الظواهر التجريبية ويتخطى الى حقائق اعظم بالمقدار الذي يتطلبه تطبيق المبادئ العامة ويكشف عنه ، وتضاف هذه الحقائق الأعظم الى معلوماته السابقة ويكون بذلك اكثر ثروة حينما يحاول ان يحل لغزا جديدا للطبيعة في مجال تجريبي آخر ، ولنا نغني بهذا ان لتطبيق والتجربة العلمية ليس لهما دور مهم في المعرفة البشرية للطبيعة وقوانينها . فان دورهما في ذلك لا شك فيه . وانا نريد ان تؤكد على استبعاد كل معرفة منفصلة عن التجربة ورفض المعارف العقلية بصورة عامة . . يكون سببا لاستحالة تخطي المرحلة الاولى من الادراك ، أي مرحلة الحس والتجربة .

التجربة والكيان الفلسفي

ولا يقف هذا التناقض المستقطب بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي عند حدود نظرية المعرفة فحسب ، بل يمتد أثره الخطير الى الكيان الفلسفي كله لأن مصير الفلسفة بوصفها كيانا أصيلا مستقلا عن العلوم الطبيعية والتجريبية مرتبط الى حد كبير بطريقة حل هذا التناقض بين المذهبين العقلي والتجريبي ، فالبحث في المقياس العام للمعرفة البشرية والمبادئ الاولى لها هو الذي يقدم للفلسفة مبررات وجودها . أو يحكم

عليها بالانسحاب والتخلي عن وظيفتها للعلوم الطبيعية .

وقد واجه الكيان الفلسفي هذه المحنة او هذا الامتحان منذ نشأت
الطريقة التجريبية وغزت الحقول العلمية بكفاءة ونشاط . واليكم قصة
ذلك :

كانت الفلسفة قبل أن يسود الاتجاه التجريبي وفي مطلع فجرها
تستوعب تقريبا كل المعارف البشرية المنظمة بشكل عام : فالرياضيات
والطبيعات تطرح على الصعبد الفلسفي كمسائل الميتافيزيقا تماما ، وتحمل
الفلسفة بمعناها العام الشامل مسؤولية الكشف عن الحقائق العامة في كل
مجالات الكون والوجود ، وكانت أداة المعرفة التي تستخدمها الفلسفة
في تلك الحقول جسيما هي القياس - الطريقة العقلية في التفكير او السير
الفكري من القضايا العامة الى قضايا أخص منها .

وظلت الفلسفة تسيطر على الموقف الفكري للانسانية حتى بدأت
التجربة تشق طريقها وتقوم بدورها في حقول كثيرة وهي تدرج في المعرفة
من الجزئيات الى الكليات . من موضوعات التجربة الى قوانين أعسم
وأشمل ، فكان على الفلسفة ان تنكمش وتقتصر على مجالها الأصيل
وتفسح المجال لمزاحمها - العلم - لينشط في سائر المجالات الاخرى
وبذلك انفصلت العلوم عن الفلسفة وتحددت لكل منهما أدواته الخاصة
ومجاله الخاص . فالفلسفة تصطنع القياس أداة عقلية للتفكير ، والعلم
يستخدم الطريقة التجريبية ويتدرج من الجزئيات الى قوانين أعلى ، كما
ان العلم - كل علم - يتناول شعبة من الوجود ونوعا خاصا له يمكن
اخضاعه للتجربة فيبحث عن ظواهره وقوانينه في ضوء التجارب التي
يبارسها . وأما الفلسفة فتتناول الوجود بصورة عامة دون تحديد أو
تقييد وتبحث عن ظواهره وأحكامه التي لا تخضع للتجربة المباشرة .

فبينما يبحث العالم الطبيعي عن قانون تمدد الفلزات بالحرارة ، والعالم الرياضي عن النسبة الرياضية بين قطر الدائرة ومحيطها، يدرس الفيلسوف ما اذا كان للوجود مبدأ أول ينبثق منه الكون كله ، وما هو جوهر العلاقة بين العلة والمعلول ، وهل يمكن ان يكون لكل سبب سبب الى غير نهاية ؟ وهل المحتوى الانساني مادي محض او مزاج من المادية والروحية ؟

واضح من اول نظرة ان محتوى الاسئلة التي يثيرها العالم يمكن اخضاعها للتجربة ففي إمكان التجربة ان تقدم اندليل على أن الفلزات تتمدد بالحرارة ، وأن القطر مضروباً بـ $\frac{1}{1000}$ يساوي محيط الدائرة . وعلى العكس من ذلك المحتوى المباشر للأسئلة الفلسفية فإن المبدأ الاول وجوهر العلاقة بين العلة والمعلول ، والتصادم اللانهائي في الأسباب ، والعنصر الروحي في الانسان امور ميتافيزيقية لا يمتد اليها الحس التجريبي ولا يمكن تسليط الاضواء في المعمل عليها .

وهكذا قامت الثنائية بين الفلسفة والعلم على أساس اختلافهما في اداة التفكير وموضوعة ، وقد بدت هذه الثنائية او هذا التوزيع للأعمال الفكرية بين الفلسفة والعلم امرا مشروعا ومقبولا عند كثير من العقليين الذين يؤمنون بالطريقة العقلية في التفكير ويعترفون بوجود مبادئ ضرورية اولى للمعرفة البشرية . وأما أنصار المذهب التجريبي الذين آمنوا بالتجربة وحدها وكمروا بالطريقة العقلية في التفكير فقد كان من الطبيعي لهم أن يوجهوا هجوما غنيا على الفلسفة بوصفها كيانا مستقلا عن العلم لأهم لا يقررون كل معرفة مالم ترتكز على التجربة وما دامت الموضوعات التي تعالجها الفلسفة خارجة عن حدود الخبرة والتجربة فلا أمل في الوصول الى معرفة صحيحة فيها ، فيجب على الفلسفة في رأي

المذهب التجريبي أن تخلى عن وظيفتها وتترف بتواضع أن المجال الوحيد الذي يمكن للإنسانية درسه انما هو مجال التجربة الذي تقاسمته العلوم ولم تدع للفلسفة منه شيئا .

وهكذا نعرف ان شرعية الكيان الفلسفي ترتبط بنظرية المعرفة وما تقرره من الايمان بالطريقة العقلية في التفكير او رفضها .

وعلى هذا الأساس شجبت عدة من مدارس الفلسفة المادية المحدثه كيان الفلسفة المستقل القائم على أساس الطريقة العقلية في التفكير ، وسمحت بقيام فلسفة تركز على أساس المحصول الفكري لمجموع العلوم والتجارب الحسية ولا تتميز عن العلم في طريقها وموضوعها ، وتستخدم هذه الفلسفة العلمية للكشف عن العلاقات والروابط بين العلوم ولوضع نظريات علمية عامة تعتمد على حصيلة التجربة في مجموع الحقول العلمية كما ان لكل علم فلسفته التي تقرر أساليب البحث العلمي في مجاله الخاص .

وفي طليعة تلك المدارس المادية الوضعية والماركسية .

المدرسة الوضعية والفلسفة

أما المدرسة الوضعية في الفلسفة فقد اخترت بذرتها خلال القرن التاسع عشر الذي ساد فيه الاتجاه التجريبي فنشأت في ظله ، ولذلك شنت هجوما عنيفا على الفلسفة بالتهم ومواضيعها الميتافيزيقية ، ولسم تكثف برمي الميتافيزيقا الفلسفية بالتهم التي يوجهها اليها أنصار المذهب التجريبي عادة ، فلم تقتصر على القول بأن قضايا الفلسفة غير مجدية في الحياة العملية ولا يمكن اثباتها بالاسلوب العلمي بل أخذ الوضعيون يؤكدون انها ليست قضايا في العرف المنطقي بالرغم من اكتسابها شكل

القضية في تركيبها اللفظي لأنها لا تحمل معنى اطلاقا وانما هي كلام فارغ ولنفس من القول وما دامت كذلك فلا يمكن ان تكون موضوعا للبحث مهما كان لونه ، لأن الكلام المفهوم هو الجدير بالبحث دون اللغو الفارغ والألفاظ الخاوية . أما لماذا كانت القضايا الفلسفية كلاما فارغا لا معنى له فهذا يتوقف على المقياس الذي وضعته المدرسة الوضعية للكلام المفهوم ، فهي تقدر ان القضية لا تصبح كلاما مفهوما وبالتالي قضية مكتملة في العرف المنطقي الا اذا كانت صورة العالم تختلف في حال صدق القضية عنها في حال كذبها ، فاذا قلت مثلا (البرد يشتد في الشتاء) تجد ان العالم الواقعي له صورة معينة ومعطيات حسية خاصة في حال صدق هذا الكلام وصورة ومعطيات اخرى في حال كذبه ، ولأجل هذا كنسنا نستطيع ان نصف الظروف الواقعية التي نعرف فيها صدق الكلام أو كذبه ما دام هناك فرق في العالم الواقعي بين أن تصدق القضية وبين أن تكذب . ولكن خذ اليك العبارة الفلسفية التي تقول (ان لكل شيء جوهر غير معطياته الحسية . فللتفاحة مثلا جوهر هو التفاحة في ذاتها فوق ما نحسه منها بالبصر واللمس والذوق) فانك لن تجد فرقا في الواقع الخارجي بين ان تصدق هذه العبارة او تكذب بدليل انك اذا تصورت التفاحة في حال وجود جوهر لها غير ما تدركه منها بحواسك ثم تصورتها في حال عدم وجود هذا الجوهر لم تر فرقا في الصورتين لأنك سوف ان تجد في كلتا الصورتين الا المعطيات الحسية من اللون والرائحة والنعومة . وما دما لم نجد في الصورة التي رسمناها لحال الصدق شيئا يميزها من الصورة التي رسمناها لحال الكذب ، فالعبارة الفلسفية المذكورة كلام بدون معنى لأنه لا يفيد خبرا عن العالم . وكذلك الأمر في كل القضايا الفلسفية التي تعالج موضوعات ميتافيزيقية فانها ليست كلاما مفهوما لعدم توفر الشرط الأساسي للكلام المفهوم فيها وهو امكان وصف

الظروف التي يعرف فيها صدق القضية او كذبها ، ولذلك لا يصح أن توصف القضية الفلسفية بصدق او كذب لأن الصدق والكذب من صفات الكلام المفهوم ، والقضية الفلسفية لا معنى لها لكي تصدق أو تكذب .

ويمكننا تلخيص النعوت التي تضيفها المدرسة الوضعية على القضايا الفلسفية كما يلي :

١ - لا يمكن اثبات القضية الفلسفية لأنها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الانسانية .

٢ - ولا يمكن أن نصف الظروف التي ان صحت ، كانت القضية صادقة والا فهي كاذبة . اذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تكذب القضية الفلسفية او تصدق .

٣ - وهي لذلك قضية لا معنى لها ، اذ لا تخبر عن العالم شيئاً .

٤ - وعلى هذا الأساس لا يصح أن توصف بصدق أو كذب .

ولناخذ الصفة الاولى ، وهي أن القضية الفلسفية لا يمكن اثباتها فانها تكرر لما يردده انصار المذهب التجريبي عموماً ، فانهم يؤمنون بأن التجربة هي المصدر الاساسي والاداة العليا للمعرفة وهي لا تستطيع أن تدرس عملها على المسرح الفلسفي لأن موضوعات الفلسفة ميتافيزيقية لا تخضع لأي لون علمي من ألوان التجربة ، ونحن اذا رفضنا المذهب التجريبي وأثبتنا وجود معارف قليلة في صميم العقل البشري يرتكز عليها الكيان العلمي في مختلف حقول التجربة نستطيع أن نطمئن الى امكافات الفكر الانساني وقدرته على درس القضايا الفلسفية وبحثها في ضوء تلك

المعارف القبلية على طريقة الاستقراء والهبوط من العام الى الخاص .

واما الصفة الثانية ، وهي أننا لا نستطيع أن نصف الظروف التي انصحت كانت القضية صادقة والا فهي كاذبة ، فلا تزال بحاجة الى شيء من التوضيح . فما هي هذه الظروف الواقعية أو المعطيات الحسية التي يرتبط صدق القضية بها ، وهل تعتبر الوضعية من شرط القضية أن يكون مدلولها بالذات معطى حسيا كما في قولنا (البرد يشتد في الشتاء والمطر يطل في ذلك الفصل) أو تكتفي بأن يكون للقضية معطيات حسية ولو بصورة غير مباشرة ، فان كانت الوضعية تلغي كل قضية ما لم يكن مدلولها معطى حسيا وطرفا واقعيا يخضع للتجربة فهي بذلك لا تسقط القضايا الفلسفية فحسب . بل تشجب ايضا اكثر القضايا العلمية التي لا تعبر عن معطى حسي وانما تعبر عن قانون مستتج من المعطيات الحسية كقانون الجاذبية : فنحن نحس بسقوط القلم عن الطاولة الى الارض ولا نحس بجاذبية الارض . فسقوط القلم معطى حسي مرتبط بالضمون العلمي لقانون الجاذبية وليس للقانون عطاء حسي مباشر . وأما اذا اكدت الوضعية بالمعطى الحسي غير المباشر بالقضايا الفلسفية لها معطيات حسية غير مباشرة كمدة من القضايا العلمية تماما أي توجد هناك معطيات حسية وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية فان صحت كانت القضية صادقة والا فهي كاذبة . خذ اليك مثلا القضية الفلسفية القائلة بوجود علة اولى للعالم ، فان محتوى هذه القضية وان لم يكن له عطاء حسي مباشر ، غير ان الفيلسوف يمكنه ان يصل اليه عن طريق المعطيات الحسية التسي لا يمكن تفسيرها عقليا الا عن طريق العلة الاولى ، كما سنرى في بحوث مقبلة من هذا الكتاب .

وهناك شيء واحد يمكن أن نقوله الوضعية في هذا المجال ، وهو أن استنتاج المضمون الفكري للقضية الفلسفية من المعطيات الحسية ، لا

يقوم على أساس تجريبي وانما يقوم على اسس عقلية ، بمعنى أن المعارف العقلية هي التي تحتم تفسير المعطيات الحسية بافتراض علة اولى . لا أن التجربة تبرهن على استحالة وجود هذه المعطيات بدون العلة الاولى ، وما لم تبرهن التجربة على ذلك لا يمكن أن تعتبر تلك المعطيات عطاء للقضية الفلسفية ولو بصورة غير مباشرة .

وهذا القول ليس الا تكرارا من جديد للمذهب التجريبي . وما دما قد عرفنا سابقا أن استنتاج المفاهيم العلمية العامة من المعطيات الحسية مدين لمعارف عقلية قبلية ، فلا جناح على القضية الفلسفية اذا ارتبطت مع معطياتها الحسية بروابط عقلية وفي ضوء معارف قبلية .

والى هنا لم نجد في الوضعية شيئا جديدا غير معطيات المذهب التجريبي ومفاهيمه عن الميتافيزيقا الفلسفية . غير أن الصفة الثالثة تبدو لنا شيئا جديدا لأن الوضعية تقرر فيها أن القضية الفلسفية لا معنى لها املاقا ولا تعتبر قضية بل هي شبه قضية .

ويمكننا القول بأن هذا الاتهام هو اشد ضربة وجهت الى الفلسفة من المدارس الفلسفية للمذهب التجريبي ، فلنفحص محتواه باهتمام .

ولكي يتاح لنا ذلك يجب أن نعرف بالضبط ماذا تريد الوضعية بكلمة المعنى في قولنا أن القضية الفلسفية لا معنى لها وأن امكن تفسيرها في قواميس اللغة ؟

ويجب على ذلك الاستاذ آير — امام الوضعية المنطقية الحديثة في انكلترا — بأن كلمة معنى في رأي الوضعية تدل على المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه او خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ونظرا لى أن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك فهي قضية بدون معنى .

وفي هذا الضوء تصبح العبارة القائلة (القضية الفلسفية لا معنى لها) معادلة تماما لقولنا (محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة لأنه يتصل بما وراء الطبيعة) وبذلك تكون القضية قد قررت حقيقة لا شك فيها ولا جدال ، وهي ان مواضيع الميتافيزيقا الفلسفية ليست تجريبية ولم تأت بشيء جديد الا تطوير كلمة المعنى ودمج التجربة فيها، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنى في ضوء هذا التطوير للكلمة لا يتناقض مع التسليم بأنها ذات معنى في استعمال آخر للكلمة لا تدمج فيه التجربة في المعنى .

ولا أدري ماذا يقول الاستاذ آير وأمثاله من الوضعين عن انقضايا التي تتصل بعالم الطبيعة . ولا يملك الانسان القدرة على التثبت من صوابها أو خطئها بالتجربة . كما اذا قلنا (ان الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاهر بالجبال والوديان) فاننا لا نملك وقد لا يتاح لنا في المستقبل أن نملك الامكانيات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية أو كذبها بالرغم من أنها تتحدث عن الطبيعة ، فهل يمكن أن نعتبر هذه القضية خاوية لا معنى لها مع اننا نعلم جميعا أن العلم كثيرا ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها ويظل يبحث عن ضوء ليسلطة عليها حتى يجده في نهاية المطاف او يعجز عن الظفر به . فلماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواء ولنوا من القول ؟

وتحاول القضية في هذا المجال ان تستدرك ، فهي تقول ان المهم هو الامكان المنطقي لا الامكان الفعلي ، فكل قضية كان ممكنا من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها ، فهي ذات معنى وجديرة بالبحث وان لم نملك هذه التجربة فعلا .

ونحن نرى في هذه المحاولة ، ان القضية قد استعارت مفهومها

ميثافيزيقيا لتكميل بنائها المذهبي الذي شادته لنسف الميثافيزيقا ، وذلك المفهوم هو الامكان المنطقي الذي ميزته عن الامكان الفعلي . والا فسا هو المعطى الحسي للامكان المنطقي ؟ تقول القضية ان التجربة ما دامت غير ممكنة في الواقع ، فماذا يبقى للامكان النظري من معنى غير مفهومه الميثافيزيقي الذي لا اثر له على صورة الواقع الخارجي ولا تختلف المعطيات الحسية بما له ، أفلم يصبح مقياس القضية للكلام المفهوم ميثافيزيقيا في نهاية الشوط ، وبالتالي كلاما غير مفهوم في رأيها ؟

ولترك الاستاذ آير . وناخذ كلمة المعنى بمدلولها المتعارف دون ان ندمج فيه التجربة ، فهل نستطيع ان نحكم على القضية الفلسفية بأنها غير ذات معنى ؟ كلا طبعا ، فان المعنى هو ما يعكسه اللفظ في الذهن من صور ، والقضية الفلسفية تعكس في اذهان انصارها وخصومها على سواء صوراً من هذا القليل . وما دامت هناك صورة تقذفها القضية الفلسفية الى افكارنا فهناك مجال للصدق والكذب وبالتالي هناك قضية كاملة جديرة بهذا الاسم في العرف المنطقي ، فان الصورة التي تقذفها القضية الفلسفية الى ذهننا ان كانت تطابق شيئا موضوعيا خارج حدود الذهن واللفظ فالقضية صادقة والا فهي كاذبة . فالصدق والكذب وبالتالي الطابع المنطقي للقضية - ليسا من معطيات التجربة لنقول عن القضية التي لا تخضع للتجربة انها لا توصف بصدق أو كذب ، وانما هما تعبيران بشكل ايجابي أو سلبي عن التطابق بين صورة القضية في الذهن وبين أي شيء موضوعي ثابت خارج حدود الذهن واللفظ .

الماركسية والفلسفة

وموقف الماركسية من الفلسفة يشبه بصورة جوهرية الموقف الوضعي ، فهي ترفض كل الرفض فلسفة عليا تفرض على العلوم ولا تنبثق

منها ، لأن الماركسية تجريبية في منطقتها وأداة تفكيرها ، فمن الطبيعي ان لا تجد للميتافيزيقا مجالا في بحوثها ، ولهذا نادى بفلسفة علمية وهي المادية الديالكتيكية وزعمت أن فلسفتها هذه تركز على العلوم الطبيعية وتستمد رصيدها من التطور العلمي في مختلف الحقول .

قال لينين :

« فالمادية انديالكتيكية لم تعد بحاجة الى فلسفة توضع فوق العلوم الاخرى وان ما يبقى من الفلسفة القديمة هو نظرية الفكر وقوانينه - المنطق الشكلي والديالكتيك » (١) .

وقال روجيه غارودي :

« سوف تكون مهمة النظرية المادية للمعرفة على وجه التحديد ان لا تقطع ابدا الفكر الفلسفي عن الفكر العالمي ولا عن النشاط العلمي التاريخي » (٢) .

وبالرغم من اصرار الماركسية على الطابع العلمي لفلسفتها ورفض رأي لون من التفكير الميتافيزيقي ، نجد ان الماركسية لا تنقيد في فلسفتها بالحدود العلمية للبحث ، ذلك ان الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلمية يجب ان تمارس مهمتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزها الى غيره ، فالمجال المشروع لفلسفة علمية كفلسفة الماركسية في زعمها وان كان اوسع من المجال المنفرد لكل علم لأنها تستهدف بمختلف العلوم ، ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلمية مجتمعة أي المجال العلمي العام وهو الطبيعة التي يمكن إخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية

(١) لينين ماركس انجلس والماركسية ص ٢٤ .

(٢) ما هي المادية ص ٤٦

المنظمة ، فليس من صلاحية الفلسفة العلمية أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشيء ايجابي أو سلبي لأن رصيدها العلمي لا يسدها في تلك المسائل بشيء ، فانقضية الفلسفة القائلة (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) ليس من حق الفلسفة العلمية ان تتناولها بنفي أو اثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة .

وبالرغم من ذلك نرى ان الماركسية تندخل في هذا اللون من القضايا وتجيب عليها بالنفي الأمر الذي يجعلها تنمرد على حدود الفلسفة العلمية وتنساق الى بحث ميتافيزيقي ، لأن النفي فيما يتصل بما وراء عالم الطبيعة كالاتبات وكلاهما من الفلسفة الميتافيزيقية وبذلك يبدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية في بحثها الفلسفي بوصفها صاحبة فلسفة علمية وبين انطلاقها في البحث الى اوسع من ذلك .

وبعد أن ربطت الماركسية فلسفتها بالعلم وآمنت بضرورة تطور المحصول الفلسفي وفقا للعلوم الطبيعية ومشاركة الفلسفة للعلم في نموه وتكامله تبعا لارتفاع مستوى الخبرة التجريبية وتعميقها على مر الزمن ، كان من الطبيعي لها ان ترفض كل مطلق فلسفي فوق العلم .

وقد نشأ هذا من خطأ الماركسية في نظرية المعرفة وايمانها بالتجربة وحدها ، وأما في ضوء المذهب العقلي والايان بمعارف قبلية فالفلسفة ترتكز على قواعد اساسية ثابتة وهي تلك المعارف العقلية القبلية الثابتة بصورة مطلقة ومستقلة عن التجربة ، ولأجل ذلك لا يكون من الحتم أن يتغير المحتوى الفلسفي باستمرار تبعا للاكتشافات التجريبية .

ونحن لا ننفي بذلك انقطاع الصلة بين الفلسفة والعلم فان الترابط بينهما وثيق لأن العلم يقدم في بعض الأحيان الحقائق الخاصة بالشيء

الفلسفة لتطبق عليها مبادئها المطلقة فتخرج بنتائج فلسفية جديدة (١) ، كما ان الفلسفة تنجد الاسلوب التجريبي في العلوم بمبادئ وقواعد عقلية يستخدمها العالم في سبيل الارتقاء من التجارب المباشرة الى قانون علمي عام (٢) . فالعلاقة بين الفلسفة والعلم قوية (٣) ، غير ان الفلسفة

(١) ومثال ذلك ان العلوم الطبيعية تبرهن على امكان تحويل العناصر البسيطة بعضها الى بعض . فهذه حقيقة علمية تتناولها الفلسفة كمادة لبحثها وتطبق عليها القانون العقلي القائل بان الوصف الذاتي لا يتخلف عن الشيء فنستنتج ان صورة العنصر البسيط كالصورة الذهبية ليست ذاتية لمادة الذهب والا لما زالت عنها وانما هي صفة عارضة . ثم تمضي الفلسفة اكثر من ذلك فتطبق القانون القائل ان لكل صفة عارضة علة خارجية فتصل الى هذه النتيجة ان المادة لكي تكون ذهابا او نحاسا او شيئا آخر بحاجة الى سبب خارجي فهذه نتيجة فلسفية مستندة الى ما ادت اليه الطريقة العقلية من قواعد عامة لدى تطبيقها على المادة الخام التي قدمتها العلوم للفلسفة .

(٢) كما ضربنا الامثلة على ذلك آنفا فقد رأينا كيف ان النظرية العلمية الفائلة ان الحركة هي سبب الحرارة او جوهرها تطلبت عدة من المبادئ العقلية القبلية .

(٣) حتى يمكن القول في ضوء ما قررناه - خلافا للاتجاه العام الذي واكبناه في الكتاب - بعدم وجود حدود فاصلة بين قوانين الفلسفة وقوانين العلم كالحد الفاصل القائل ان كل قانون قائم على اساس عقلي فهو فلسفي وكل قانون قائم على اساس تجريبي فهو علمي ، لاننا عرفنا بوضوح ان الاساس العقلي والتجربة مزدوجان في عدة من القضايا الفلسفية والعلمية فلا القانون العلمي وليد التجربة بمفردها ، وانما هو نتيجة تطبيق الاسس العقلية على مضمون التجربة العلمية ، ولا القانون الفلسفي في غنى عن التجربة دائما ، بل قد تكون التجربة العلمية مادة للبحث الفلسفي او صغرى في القياس على حد تعبير المنطق الارسطي ، وانما الفارق بين الفلسفة والعلم ان الفلسفة قد لا تحتاج الى صغرى تجريبية ولا تفتقر الى مادة خام تستعمرها من التجربة كما سنشير اليه بعد لحظة ، واما العلم فهو في كل قوانينه بحاجة الى الخبرة الحسنة المنظمة .

بالرغم من ذلك قد لا تحتاج في بعض الأحيان الى تجربة اطلاقا بل تستخلص النظرية الفلسفية من المعارف العقلية القبلية ^(١) ولأجل هذا قلنا ليس من الحتم أن يتغير المحتوى الفلسفي باستمرار تبعا للتجربة ، ولا من الضروري ان يواكب الكل الفلسفي قطار العلم في سيره المتدرج .

(١) ومثال ذلك قانون النهاية القائل ان الاسباب لا تتصاعد الى غير نهاية ، فان الفلسفة حين تقرر هذا القانون لا تجد نفسها بحاجة الى اي تجربة علمية وانما تستخلصه من مبادئ عقلية أولية ولو بصورة غير مباشرة .

٢ - قيمة المعرفة

كنا ندرس في المسألة السابقة المصادر الاساسية للمعرفة أو للادراك البشري بصورة عامة . والآن نتناول المعرفة من ناحية اخرى لنحدد قيمتها الموضوعية ومدى امكان كشفها عن الحقيقة ، فان الطريق الوحيد الذي تسلكه الانسانية لاستكناه الحقائق والكشف عن أسرار العالم هو مجموعة العلوم والمعارف التي لديها ، فيجب أن تتساءل قبل كل شيء عما اذا كان هذا الطريق موصلا حقا الى الهدف ، وعما اذا كانت الانسانية قادرة على الوصول الى واقع موضوعي بما تملك من معارف وطاقات فكرية .

والفلسفة الماركسية تؤمن في هذه المسألة بإمكان معرفة العالم ، وبطاقة الفكر البشري على الكشف عن الحقائق الموضوعية وترفض الشك والسفسطة :

« خلافا للمثالية التي تنكر امكان معرفة العالم وقوانينه ، ولا تؤمن بقيمة معارفنا ، ولا تعترف بالحقيقة الموضوعية ، وتعتبر ان العالم ملوئ بأشياء قائمة بذاتها ، ولن يتوصل العلم ابدا الى معرفتها ، تقوم المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل : انه من الممكن تماما معرفة العالم وقوانينه ، وان معرفتنا لقوانين الطبيعة تلك المعرفة التي يحققها العمل والتجربة هي معرفة ذات قيمة ولها معنى حقيقة موضوعية ، وأن ليس في العالم اشياء لا تمكن معرفتها ، وانما فيه اشياء لا تزال

مجهولة وستكشف وتصبح معروفة بوسائل العلم والعمل « (١) .

« ان أقوى تفنيد لهذا الوهم الفلسفي - أي وهم (كانت) وهيوم وغيره من المثاليين - ولكل وهم فلسفي آخر هو العمل والتجربة والصناعة بوجه خاص ، فإذا استطعنا ان نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية ما بخلقنا هذه الظاهرة بأنفسنا وبإحداثنا لها بواسطة توفر شروطها نفسها . وفوق ذلك اذا استطعنا استخدامها في تحقيق اغراضنا كان في ذلك للقضاء المبرم على مفهوم الشيء في ذاته العصي على الادراك الذي أتى به (كانت) « (٢) .

هذه التصريحات تقرر بوضوح ان الفلسفة الماركسية لم تضر بالوقوف الى صف السفسة ومدارس الانكار أو الشك التي اعلنت افلاسها في المضمار الفلسفي، لأن الصرح الذي تحاول بناءه يجب أن يرتفع على ركائز فلسفية قاطعة وقواعد فكرية جازمة ، وما لم تكن الركائز يقينية لا يمكن أن يتماسك ويتركز البناء الفكري القائم عليها .

ونحاول الآن أن نعرف ما اذا كان من حق هذه الفلسفة أن تزعم لنفسها اليقين الفلسفي وتدعي امكان المعرفة الجازمة ، بمعنى أن الفلسفة الماركسية التي تفكر - على طريقة ديالكتيكية ، هل تستطيع أن تؤمن بعرفة حقيقية للعالم وقوانينه وتخلص من قبضة الشك أو السفسة ؟ وفي تعبير آخر هل المعرفة التي يصح للفيلسوف الماركسي أن يتبجح بها هي أعلى قيسة وأرفع شأنًا من المعرفة في فلسفة (كانت) ؟ أو لدى

(١) المادة الديالكتيكية ص ٢٠

(٢) لودفيج فيورباخ ص ٥٤

لثالين او الماديين النسيين من فلاسفة مدارس الشك الذين نقدتهم
لماركسية وهاجمتهم ؟

ولأجل أن نعرف المشكلة وتبين مدى امكان حلها على أساس
لفلسفة الماركسية ووجهة نظر الفلسفة الاسلامية فيها ، يجب أن نشير
صورة سريعة الى أهم المذاهب الفلسفية التي عالجت هذه المشكلة ،حتى
تحدد بجلاء موقف الماركسية منها ، وماذا يجب ان تتخذ من رأي فسي
سألة المعرفة على ضوء اصولها الرئيسية ؟ وما هو حق المشكلة مسن
لتحليل والتحقيق ؟

١ - آراء اليونان :

اجتاحت التفكير اليوناني موجة من السفسطة في القرن الخامس
بل الميلاد ، في عصر راجت فيه طريقة الجدل في ميادين الخطابة والمحاماة
تضاربت فيه الآراء الفلسفية والفرضيات غير التجريبية تضاربا شديدا ،
لم يكن الفكر الفلسفي قد تبلور ولم يبلغ درجة عالية من الرشد العقلي ،
فكان هذا الصراع والتضارب بين المتناقضات الفلسفية سببا لبلبلة
كبرى وارتباب جذري .

وكانت ملكة الجدل تغذي ذلك بما تلهم ابطالها الجدليين من شبهات
أقيسة خاطئة ، أنكروا على أساسها العالم برفض جميع الركائز الفكرية
لإنسان وانكار المحسوسات والبدهييات .

وقد وضع (غورغياس) سائح ابطال هذه المدرسة - كتابا في
اللاوجود) وحاول ان يبرهن فيه على عدة قضايا : الأولى ، لا يوجد
شيء ، الثانية ، اذا كان يوجد شيء فالإنسان قاصر عن ادراكه ، الثالثة ،
نا فرضنا أن إنسانا ادركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره .

وقد عاشت السفسطة ردحا من الزمن تتفنن في عبثها بالفلسفة والعلم حتى بزغ سقراط ، وافلاطون ، وارسطو ، فكانت لهم مواقف جسارة ضدها .

ووضع ارسطو للكشف عن مغالطات السفسطة وتنظيم الفكر الانساني منطقته المعروف ، وخلاصة مذهبه في نظرية المعرفة . ان المعلومات الحسية والمعلومات العقلية الأولية أو الثانوية التي تكتسب بمرآة الأصول المنطقية هي حقائق ذات قيمة قاطمة . ولذا أجاز في البرهان - الدليل القاطع في مصطلحه المنطقي - استعمال المحسوسات والمقولات معا .

وفامت بعد ذلك محاولة للتوفيق بين الاتجاهين المتعارضين ، بين الاتجاه الذي ينجح الى الانكار القاطع وهو السفسطة ، والاتجاه الذي يؤكد على الاثبات وهو اتجاه المنطق الارسطي . وكانت هذه المحاولة تتمثل في مذهب الشك الذي يعتبر (بيرون) من المبشرين الاساسيين به . وتعرف عن (بيرون) حججه المشر على ضرورة الشك المطلق ، فكل قضية في نظره تحتل قولين . ويمكن ايجابها وسلبها بقوة متعادلة .

ولكن مذهب اليقين سيطر اخيرا على الموقف الفلسفي ، وترجع العقل على عرشه الذي أقعده عليه (ارسطو) يحكم ويقرر مقيدا بقايس المنطق . وخسدت جذوة الشك فيلة قرون ، حتى حوالي القرن السادس عشر اذ نشطت العلوم الطبيعية واكتشفت حقائق لم تكن بالحسبان وخاصة في الهيئة ونظام الكون العام . وكانت هذه التطورات العلمية بمثابة قوة الجدل في العصر اليوناني . فبعثت مذاهب الشك والانكار من جديد ، واستأنفت نشاطها بأساليب متعددة ، وقام الصراع بين اليقينيين أنفسهم في حدود اليقين الذي يجب أن يعتمد عليه الانسان .

وفي هذا الجو المشبع بروح الشك والتمرد على سلطان العقل نبغ (ديكارت) ، وطلع على العالم بفلسفة يقينية كان لها تأثير كبير في ارجاع التيار الفلسفي حدا ما الى اليقين .

٢ - ديكارت :

وهو من أقطاب الفلاسفة العقلين ومؤسسي النهضة الفلسفية في أوروبا . بدأ فلسفته بالشك ، الشك الجارف العاصف ، لأن الأفكار متضاربة فهي اذن في معرض الخطأ ، والاحساسات خداعة في كثير من الاحايين فهي أيضا ساقطة من الحساب ، وبهذا وذاك ثور عاصفة الشك فتقتلع العالم المادي والمعنوي مما دام الطريق اليهما هو الفكر والاحساس .

ويؤكد (ديكارت) على ضرورة هذا الشك المطلق ، ويدلل على منطقيته بأن من الجائز ان يكون الانسان واقما في رخمة قوة تهيمن على وجوده وعقله وتحاول خداعه وتضليله ، فتوحي اليه بأفكار مقلوبة عس الواقع وادراكات خاطئة . ومهما كانت هذه الافكار والادراكات واضحة فلا نستطيع استبعاد هذا الفرض الذي يضطرنا الى اتخاذ الشك مذهباً مطرداً .

ولكن (ديكارت) يستثني حقيقة واحدة تصمد في وجه العاصفة ولا تقوى على زعزعتها تيارات الشك ، وهي : (فكره) . فانه حقيقة واقعة لا شك فيها ولا يزيدها الشك الا ثباتاً ووضوحاً ، لأن الشك ليس الا لونا من ألوان الفكر ، وحتى تلك القوة الخداعة لو كان لها وجود فهي لا تستطيع أن تخدعنا في ايماننا بهذا الفكر لأنها انما تخدعنا عن طريق الايحاء بالتفكير الخاطئ ، معنا ذلك أن التفكير حقيقة ثابتة على

كل حال ، سواء أكانت مسألة الفكر الانساني مسألة خداع وتضليل أم مسألة فهم وتحقيق .

وتكون هذه الحقيقة في فلسفة (ديكارت) حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي ، الذي حاول أن يخرج به من التصور السي الوجود ، ومن الذاتية الى الموضوعية ، بل حاول أن يثبت عن طريق تلك الحقيقة الذات والموضوع معا : فبدأ بذاته واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلا : « انا أفكر ، فأنا اذن موجود » .

وقد يلاحظ على ديكارت في هذا الاستدلال انه يحتوي - لا شعوريا - على الايمان بحقائق لا زالت حتى الآن في موضع الشك عنده : فان هذا الاستدلال تعبير غير فني عن الشكل الأول من القياس في المنطق الارسطي ، ويرجع فنيا الى الصيغة الآتية : « انا أفكر، وكل مفكر موجود فأنا موجود » . ولأجل أن يصح هذا الاستدلال عند ديكارت يجب أن يؤمن بالمنطق ، ويعتقد بأن الشكل الاول من القياس منتج وصحيح فسي اتاجه ، مع أنه لا يزال في بداية الشوط الاول ، ولا يزال الشك مهيما في عقله على جميع المعارف والحقائق ومنها المنطق وقوانينه .

ولكن الواقع الذي يجب ان ننبه عليه هو : ان ديكارت لم يكن يحس بحاجة الى الايمان بالأشكال القياسية في المنطق حين بدأ المرحلة الاستدلالية من تفكيره بـ « انا أفكر ، فأنا اذن موجود » ، بل كان يرى ان معرفة وجوده عن طريق فكره أمر بديهي لا يحتاج الى تشكيل قياس والتصديق بصغراه وكبراه .

ولما كانت هذه القضية صادقة لأنها بديهية بشكل لا يقبل الشك ، فكل ما هو على درجتها في البدهاة صادق ايضا ، وبهذا عطف قضية اخرى على البديهية الاولى وسلم بأنها حقيقة وهي أن الشيء لا يخرج من لا شيء .

وبعد أن آمن بالناحية الذاتية ، أخذ في إثبات الواقع الموضوعي
فرتب الأفكار الانسانية في ثلاث طوائف :

الاولى : أفكار غريزية أو فطرية ، وهي الأفكار الطبيعية في الانسان
التي تبدو في غاية الوضوح والجلاء كفكرة : الله والحركة والامتداد
والنفس .

الثانية : أفكار غامضة تحدث في الفكر بمناسبة حركات واردة على
الحواس من الخارج ، وليست لها أصالة في الفكر الانساني .

الثالثة : أفكار مختلفة ، وهي الأفكار التي يصطنعها الانسان
ويركبها من أفكاره الاخرى ، كصورة انسان له رأسان .

وأخذ - أول ما أخذ - فكرة (الله) من الطائفة الاولى ، فقرر
أنها فكرة ذات حقيقة موضوعية اذ هي في حقيقتها الموضوعية تفوق
الانسان المفكر وكل ما فيه من أفكار ، لأنه ناقص محدود وفكرة (الله)
هي فكرة الكامل المطلق الذي لانهاية له . ولما كان قد آمن سلفا ، بأن
الشيء لا يخرج من لا شيء ، فهو يعرف ان لهذه الصورة الفطرية في
فكره سببا ، ولا يمكن ان يكون هو السبب لها لانها أكبر منه وأكمل
والشيء لا يجيء أكبر من سببه والا لكانت الزيادة في المسبب قد نشأت
من لا شيء . فيجب ان تكون الفكرة منشقة عن الكائن اللانهائي الذي
يوازها كمالا وعظمية ، وذلك الكائن هو أول حقيقة موضوعية خارجية
تعترف بها فلسفة (ديكارت) وهي : (الله) .

وعن طريق هذا الكائن الكامل المطلق أثبت ان كل فكر فطري في
الطبيعة الانسانية ، فهو فكر صادق يحتوي على حقيقة موضوعية ، لأن
الأفكار العقلية - الطائفة الاولى - صادرة عن الله ، فاذا لم تكن صادقة

كان تزويد الله للإنسان بها خدعة وكذبا ، وهو مستحيل على الكامل المطلق .

ولأجل ذلك آمن ديكارت بالمعرفة الفطرية (العقلية) للإنسان وانها معرفة صحيحة وصادقة ، ولم يؤمن بغير تلك الأفكار الفطرية من الأفكار التي تنشأ بأسباب خارجية ، وكان من نتيجة هذا ان قسم الأفكار عن الماديات الى قسمين :

احدهما الأفكار الفطرية ، كفكرة الامتداد .

والآخر أفكار طارئة تعبر عن انفعالات خاصة للنفس بالمؤثرات الخارجية كفكرة الصوت . والرائحة ، والضوء . والطعم ، والحرارة ، واللون .

فتلك كيفيات اولية حقيقية ، وهذه كيفيات ثانوية لا تعبر عن حقائق موضوعية وانما تتمثل في انفعالات ذاتية ، فهي صور ذهنية تتعاقب وتثور في دينا الذهن بتأثير الأجسام الخارجية ، ولا يشابهها شيء من تلك الاجسام .

هذا عرض خاطف جدا لنظرية المعرفة عند ديكارت .

ويجب ان نعرف قبل كل شيء أن القاعدة الأساسية التي اقام عليها مذهبه وبقينه الفلسفي وهي (أنا افكر فأنا اذن موجود) ، قد نقضت في الفلسفة الاسلامية قبل ديكارت بعدة قرون : حين عرضها الشيخ الرئيس ابن سينا ونقدها بأنها لا يمكن أن تعتبر اسلوبا من الاستدلال العلمي على وجود الانسان المفكر ذاته : فليس للإنسان ان يبرهن على وجوده عن طريق فكره ، لأنه حين يقول (أنا افكر فأنا موجود) ، ان كان يريد ان يبرهن على وجوده بـ (فكره الخاص) فقط ، فقد أثبت وجوده الخاص من اول الأمر واعترف بوجوده في نفس الجملة الاولى . وان كان

يريد أن يجعل (الفكر المطلق) دليلا على وجوده ، فهو خطأ ، لأن الفكر المطلق يحكم بوجود مفكر مطلق لا مفكر خاص ، واذن فالوجود الخاص لكل مفكر يجب ان يكون معلوما له علما أوليا بصرف النظر عن جميع الاعتبارات بما فيها شكه وفكره .

وبعد ذلك نرى ديكارت يقيم صرح الوجود كله على نقطة واحدة وهي أن الأفكار التي خلقها الله في الانسان تدل على حقائق موضوعية ، فلو لم تكن مصيبة في ذلك لكان الله خادعا ، والخداع مستحيل عليه . وبسهولة يمكن ان تبين الخلط بين المعرفة التأملية والمعرفة العملية في برهانه . فان قضية (الخداع مستحيل) هي الترجمة غير الامينة لقضية (الخداع قبيح) وهذه القضية ليست قضية فلسفية وانما هي فكرة عملية فكيف شك (ديكارت) في كل شيء ولم يشك في هذه المعرفة العملية ، التي جعلها أساسا للمعرفة التأملية الفلسفية !!!

أضف الى ذلك أن تسلسل المعرفة في مذهب ديكارت ينطوي على دور واضح ، فانه حين آمن بالمسألة الالهية أقام ايمانه هذا على قضية يفترض صدقها سلفا وهي ان الشيء لا يخرج من لا شيء . وهذه القضية تحتاج بدورها الى اثبات المسألة الالهية لتكون مضمونة الصدق ، فما لم يثبت ان الانسان محكوم لقوة حكيمة غير مخادعة ، لا يجوز لديكارت أن يثق بهذه القضية ويقضي على شكه في سيطرة قوة خداعة المفكر الانساني .

واخيرا فلنسا بحاجة لتوضيح خلط آخر صدر منه بين (فكرة الله) و (الحقيقة الموضوعية التي تدل عليها) حين آمن باستحالة اثبات هذه الفكرة عن الانسان لأنها أكبر منه . والحال انها لا تزيد على فكره ، وانما يستحيل على الانسان ان يخلق لهذه الفكرة حقيقتها الموضوعية .

وليس هدفنا بالفعل التوسع في مناقشة (ديكارت) ، وانما نعني عرض وجهة نظره في قيمة المعرفة الانسانية التي تلخص في الايمان بالقيمة القاطعة للمعارف العقلية القطرية خاصة .

٢ - جون لوك :

وهو الممثل الأساسي للنظرية الحسية والتجريبية كما عرفنا سابقا .
ورأيه في نظرية المعرفة أن المعارف تنقسم كما يأتي :

أ - المعرفة الوجدانية . وهي المعرفة التي لا يحتاج الفكر في سبيل الحصول عليها الى ملاحظة شيء آخر . كمعرفتنا بأن الواحد نصف الاثنين .

ب - المعرفة التأملية . وهي لا تحصل من دون استعانة بمعلومات سابقة ، كمعرفتنا بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين .

ج - المعرفة الناشئة من وقوع الحس على المعنى المعلوم .

ويعتقد (لوك) أن المعرفة الوجدانية معرفة حقيقية ذات قيمة كاملة من الناحية الفلسفية ، وكذلك المعرفة التأملية التي يمكن توضيحها باستدلال صحيح . وأما المعرفة الحسية فلا قيمة لها فلسفيا وان كانت معتبرة في مقاييس الحياة العملية ونظرا لذلك لم يؤمن موضوعيا بجميع خواص المادة المدركة بالحس ، بل اعتبر بعضها خواصا حقيقية موضوعية كالشكل والامتداد ، والحركة ، واعتبر بعضها الآخر انفعالا ذاتيا كاللون والطعم والرائحة وما اليها من صفات .

ونظرية (لوك) هذه في المعرفة ووزنها الفلسفي لا يتفق مع رأيه الخاص في تحليل المعرفة ، ذلك ان الادراك في زعم (لوك) يرجع كله

الى الحس والتجربة ، وحتى المعارف البديهية - كمبدأ عدم التناقض ونحوه من المبادئ الاساسية في الفكر البشري - لم توجد لدى الانسان الا عن هذا الطريق . وهذا الحس الذي هو المصدر الاساسي لتلك الادراكات ليس ذا قيمة فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة عند (لوك) ، والنتيجة الطبيعية لذلك هي الشك المطلق في قيمة كل معرفة انسانية لأنها ليست في حقيقتها ونواتها الاساسية الادراكا حيا اكتسب بالتجربة الظاهرية او الباطنية .

وهكذا يبدو أن تنويعه للمعرفة الى أقسام ثلاثة ، والتفريق بينهما من ناحية الاعتبار الفلسفي يتناقض مع الاسس التي أقامها .

كما أن تقسيمه لخواص الاجسام المحسوسة الى طائفتين - كما فعل ديكارت - ليس منطقيا على اسسه ، وان كان منطقيا الى حد ما على أساس (ديكارت) ، ذلك أن (ديكارت) كان يقسم المعرفة الى عقلية وحسية ، ويؤمن باعتبار الاولى من ناحية فلسفية دون الثانية ، وقد زعم أن فكرة الانسان عن بعض خواص الجسم من الافكار العقلية الفطرية ، وفكرته عن بعضها الآخر حسية ، فصح له بسبب ذلك أن ينوع تلك الخواص الى أولية وثانوية ، ويؤمن بأن الخواص الاولى حقيقية وموضوعية دون الخواص الثانوية . وأما (جون لوك) فقد بدأ بناءه الفلسفي بإبعاد الافكار الفطرية والايمان بسيادة الحس على الادراك كله فخواص الاجسام لا سبيل الى ادراكها الا الحس ، فما هو الفسارق الفلسفي بين بعضها والبعض الآخر .

٤ - المثاليون :

والمذهب المثالي عميق الجذور في تاريخ الفكر الانساني ومتعدد الاساليب ، ولفظ المثالية هو ايضا من الألفاظ التي لعبت أدوارا مهمة عبر

التاريخ الفلسفي . وتبلور في عدة مفاهيم فلسفية تبادلت عليه ، واكسبته بسبب ذلك لونا من الغموض والالتباس .

وقد ابتدأت المثالية دورها الأول في المصطلح الفلسفي على يد أفلاطون ، حين قال بنظرية خاصة في العقل والعلم الانساني ، وسميت تلك النظرية بنظرية (المثل الافلاطونية) ، فقد كان أفلاطون فيلسوفا مثاليا ، ولكن مثاليته لم تكن تعني انكار الحقائق المحسوسة وتجريد الادراكات الحسية عن الحقائق الموضوعية المستقلة عن مجال التصور والادراك ، بل كان يعتقد بموضوعية الاحساس ، غير أنه ذهب الى اكثر من ذلك فاعتقد بموضوعية الادراكات العقلية التي هي أعلى درجة من الادراكات الحسية مفررا أن الادراك العقلي - وهو ادراك الانواع العامة كادراك معاني الانسان والماء والنور - ذو حقيقة موضوعية مستقلة عن التعقل ، كما سبق ايضاحه في الجزء الأول من هذه المسألة .

وهكذا نعرف أن المثالية القديمة كانت لونا من ألوان الاسراف في الايمان بالواقع الموضوعي ، لأنها آمنت بالواقع الموضوعي للاحاساس - ادراك المعاني الخاصة بالحواس - ، وللتعقل - ادراك المعاني بصورة عامة - ، ولم تكن انكارا للواقع او شكاً فيه .

واتخذت المثالية في التاريخ الحديث مفهوما آخر يختلف كسل الاختلاف عن المفهوم السابق ، فبينما كانت المثالية الافلاطونية تؤكد على وجود الحقيقة الموضوعية للادراكات العقلية والحسية معا جاءت المثالية في لونها الحديث لتززع أساس الواقع الموضوعي وتعلن عن مذهب جديد في نظرية المعرفة الانسانية تلغي به قيمتها الفلسفية . والمفهوم المثالي الجديد هو الذي يعيننا درسه ومعالجته في بحثنا هذا .

وقد اختلفت على هذا المفهوم ألوان متعددة وصياغات كثيرة ،

وتوسع بعض كتاب الفلاسفة فيه حتى اعتبروا المثالية وصفا لكل فلسفة تركز على الشك ، أو تنطوي على محاولة لإبعاد جانب من الأشياء الموضوعية عن نطاق المعرفة الإنسانية أو تؤمن بمبدأ غيبي للعالم .
فالروحانية ، والا أدريّة ، والتجريبية ، والمقلانية ، والنقدية ، والظاهرانية الوجودية ، كلها فلسفات مثالية في زعمهم (١) .

لأجل أن يتضح دور المثالية في نظرية المعرفة الإنسانية تتناول بالدرس الاتجاهات المهمة للمثالية الحديثة وهي : الاتجاه الفلسفي ، والاتجاه الفيزيائي ، والاتجاه الفسيولوجي .

١ - المثالية الفلسفية :

والممثل الأساسي لها (باركلي) الذي يعد امام المثالية الحديثة ، وتعتبر فلسفته نقطة الانطلاق للاتجاه المثالي أو النزعة التصورية فسي قرون الفلسفة الأخيرة

وجوهر المثالية في مذهب (باركلي) يتلخص في عبارته المشهورة :
(ان يوجد هو : ان يدرك أو ان يدرك) ، فلا يمكن أن يقر بالوجود لشيء ما لم يكن ذلك الشيء مدركا أو مدركا ، والشيء المدرك هو النفس ، والأشياء المدركة هي التصورات والمعاني القائمة في مجال الحس والادراك . فمن الضروري أن تؤمن بوجود النفس ووجود هذه المعاني ، وأما الأشياء المستقلة عن حيز الادراك - الأشياء الموضوعية - فليست موجودة لأنها ليست مدركة .

ويتناول (باركلي) في بحثه بمد ذلك الأجسام التي يسميها الفلاسفة

(١) ما هي المادة ص ٥ .

بالجواهر المادية ليخفيها عن مسرح الوجود قائلًا : اتنا لا ندرك من المادة التي يفترضونها الا مجموعة من التصورات الذهنية والظواهر الحسية ، كاللون والطعم والشكل والرائحة وما إليها من صفات .

ويعقب (باركلي) على مفهومه المثالي عن العالم مؤكدًا انه ليس سوفسطائيًا ولا شاكا في وجود العالم وما فيه من حقائق وكائنات ، بل هو يعترف بوجود ذلك كله من ناحية فلسفية ولا يختلف من هذه الناحية عن سائر الفلاسفة ، وانما يتفاوت عنهم في تحديد مفهوم الوجود . فالوجود عند (باركلي) ليس بمعناه عند الآخرين ، فما هو موجود في رأيهم يؤمن (باركلي) بوجوده أيضا ولكن على طريقته الخاصة في تفسير الوجود ، التي تعني ان وجود الشيء عبارة عن وجوده في ادراكنا - أي ادراكنا له .

ويعترض بعد ذلك سؤال بين يدي (باركلي) هو اذا كانت المادة غير موجودة فمن أين يمكن اذن أن تأتي بالاحساسات التي تنبثق فسي داخلنا كل لحظة ، من دون أن يكون لارادتنا الذاتية تأثير في انبثاقها وتتابعها ؟

والجواب عند (باركلي) جاهز وهو أن الله نفسه يبعث تلك الاحساسات فينا .

وهكذا انتهى (باركلي) من مطافه الفلسفي وقد احتفظ لنفسه بحقيقتين الى جانب الادراك: احدهما العقل (الذات المدركة) ، والاخرى هي الله (الحقيقة الخلاقة لاحساساتنا) .

وهذه النظرية تلغي مسألة المعرفة الانسانية ودراية قيمتها من ناحية موضوعية الغاء تاما ، لأنها لا تعترف بموضوعية الفكر والادراك ووجود شيء خارج حدودهما .

وبتأب المفهوم المثالي عند باركلي شيء من الغموض قد يجعل من الممكن ان يقدم له عدة تفسيرات : تفاوت مفاهيمها في درجة مثاليتها وتمسكها في النزعة التصورية . ونحن نأخذ أعق تلك المفاهيم في المثالية وهو المفهوم المثالي البحث ، الذي لا يعترف بشيء عدا وجود النفس المدركة والاحساسات والادراكات التي تتابع في داخلها ، وهذا المفهوم هو الذي يشع من أكثر بياناته الفلسفية وينسجم مع الأدلة التي حاول اثبات مفهومه المثالي بها ، وتلخص الأدلة على هذا المفهوم فيما يأتي :

الدليل الاول : ان جميع الادراكات البشرية ترتكز على الحس وترجع اليه ، فالحس هو القاعدة الرئيسية لها : واذا حاولنا اختبار هذه القاعدة وجدناها مشحونة بالتناقضات والاختلاف . فحاسة البصر تتناقض دائما في رؤيتها للأجسام عند قربها وبعدما ، فهي تدركها صغيرة الحجم اذا كانت بعيدة عنها ، وتدركها بحجم أكبر اذا كانت قريبة منها ، وحاسة اللمس هي أيضا تتناقض ، فقد ندرك بها شيئا واحدا ادراكين مختلفين ، ويوضح باركلي بعد ذلك فيقول . اغمس يديك في ماء دافئ بعد أن تمس احدهما في ماء ساخن والاخرى في ماء بارد ، أفلا يبدو الماء باردا ليد الساخن وساخنا ليد الباردة؟ فهل يجب ذن أن نقول عن الماء انه ساخن وبارد في نفس الوقت؟! أو ليس هذا هو الكلام الفارغ بعينه؟! واذن فلتستنتج معي ان الماء في ذاته لا يوجد كمادة مستقلة عن وجوده . فهو ليس سوى اسم نطلقه نحن على احساسنا . فالماء يوجد فينا نحن . وفي كلمة واحدة ، المادة هي الفكرة التي نضعها عن المادة . واذا كانت الاحساسات فارغة عن كل حقيقة موضوعية للتناقضات الملحوظة فيها لم تبق للمعرفة البشرية قيمة موضوعية مطلقا . لأنها ترتكز بصورة عامة على الحس واذا انهارت القاعدة انهار الهرم كله .

وهذا الدليل لا قيمة له للأسباب الآتية :

أولاً : ان المعارف البشرية لا تركز كلها على الحس والتجربة ، لأن المذهب العقلي الذي درسناه في الجزء السابق من المسألة - المصدر الاساسي للمعرفة - يقرر وجود معارف أولية ضرورية للعقل البشري ، وهذه المعارف الضرورية لم تنشأ من الحس ولا يبدو فيها شيء مسن التناقضات مطلقاً ، فلا يمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تثار على الحس والادراكات الحسية ، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور ان نقيم على أساسها معرفة موضوعية صحيحة .

وثانياً : ان هذا الدليل يتناقض مع القاعدة الفلسفية لمثالية (باركلي) - أي مع النظرية الحسية والمذهب التجريبي ، ذلك أن باركلي فيه يعتبر مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة ويستبعد من بداية الأمر امكان التناقض في الواقع الموضوعي . وترتبط على ذلك يستنتج من تناقض الادراكات والتجارب الحسية خلوها من الواقع الموضوعي ، وغاب عنه ان مبدأ عدم التناقض ليس في المذهب التجريبي الا مبدأ تجريبياً يدل عليه بالتجربة الحسية ، فإذا كانت الادراكات والتجارب متناقضة كيف صح لباركلي ان يؤمن بمبدأ عدم التناقض ، ويبرهن عن هذا الطريق على عدم وجود واقع موضوعي ؟! ولماذا لا يصح عنده وجود واقع موضوعي تناقض فيه الظواهر والأشياء ؟! والحقيقة ان باركلي استند - لا شعورياً - الى نظريته الحاكمة بمبدأ عدم التناقض بصورة مستقلة عن الحس والتجربة .

وثالثاً : من الضروري ان نميز بين مسألتين : احدهما مسألة وجود واقع موضوعي للادراكات والاحساسات ، والاخرى مسألة مطابقة هذا الواقع لما يبدو لنا في ادراكنا وحواسنا . واذا ميزنا بينهما استطعنا ان نعرف ان تناقض الاحساسات لا يمكن ان يتخذ برهاناً على عدم وجود

واقع موضوعي - كما حاول باركلي - وانما يدل على عدم التكافؤ بين المعنى المدرك بالحس ، والواقع الموضوعي في الخارج - أي أن الاحساس لا يجب أن يكون مطابقا كل المطابقة للأشياء الخارجية . وهذا شيء غير ما حاوله باركلي من انكار موضوعية الاحساس ، فنحن حين نفهم يدنا بالماء فتحس احدهما بالحرارة وتحس الاخرى بالبرودة ، لا تضطر لأجل استبعاد التناقض ان نكر موضوعية الاحساس بصورة مطلقة ، بل يمكننا أن نفر التناقض على وجه آخر وهو ان احساساتنا عبارة عن انفعالات نفسية بالأشياء الخارجية ، فلا بد من شيء خارجي حينما نحس وننقل . ولكن ليس من الضروري تكافؤ الاحساس مع الواقع الموضوعي لأن الاحساس لما كان انفعالا ذاتيا فهو لا يتجرد عن الناحية الذاتية . ويمكننا على هذا الاساس ان نحكم فورا في شأن الماء الذي افترضه باركلي بأنه ماء دافئ ليس ساخنا ولا باردا ، وان هذا الدفء هو الواقع الموضوعي الذي أثار فينا الاحساسين المتناقضين ، وقد تناقض الاحساسان بسبب الناحية الذاتية التي نضيفها على الأشياء حين ندركها وتنقل بها .

الدليل الثاني : ان الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا وتصورنا انما يقوم على اساس اننا نراها ونلمسها - أي أننا نعتقد بوجودها ، لأنها تعطينا احساسات ما ، الا أن احساساتنا ليست سوى افكار تحتويها . أرواحنا ، واذن فالأشياء التي تدركها حواسنا ليست سوى افكار ، والافكار لا يسكن ان توجد خارج روحنا .

وباركلي في هذا الدليل يحاول أن يجعل مسألة الايمان بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفة على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة ، وما دام لا يتاح لنا في حال من الاحوال أن نتصل اتصالا مباشرا بالأشياء خارج روحنا ، وما دمنا مضطرين الى ادراكها في تصوراتنا وافكارنا خاصة .

•• فلا وجود في الحقيقة الا لهذه التصورات والافكار • ولو اطحنا بها
لم يبق شيء نستطيع ان ندركه ، أو أن نعترف بوجوده •

ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن هذه الحجة التي حاول باركلي
ان يبرهن بها على مفهومه المثالي ليست صحيحة ، حتى عند باركلي نفسه،
فانه يتفق معنا - بصورة غير شعورية - على دحضها وعدم كفايتها لتبرير
المفهوم المثالي ، ذلك انها تؤدي الى مثالية ذاتية تنكر وجود الاشخاص
الاخرين كما تنكر وجود الطبيعة على السواء • فان الحقيقة اذا كانت
مقتصرة على نفس الادراك والشعور باعتبار أننا لا نتصل بشيء وراء
حدود الذهن ومحتوياته الشعورية ، فهذا الادراك والشعور هو ادراكي
وشعوري أنا ، وأنا لا اتصل بادراك الآخرين وشعورهم كما لا اتصل
بالطبيعة ذاتها ، وهذا يفرض علي عزلة عن كل شيء عدا وجودي وذمني
فليس لي الحق بالتسليم بوجود الناس الآخرين لأنهم ليسوا الا تصورات
ذهني وفكري الذاتي • وهكذا تنتهي المسألة الى مثالية فردانية فظيعة ،
فهل كان يمكن لـ (باركلي) ان يندفع مع حجته الى اقصى مداها
ويخرج منها بمثالية كهذه ؟ واذا كان قد حاول شيئا من هذا فسوف
يتناقض مع نفسه قبل غيره ، والا فمع من كان يتحدث ؟! ولمن كان يكتب
ويؤلف ؟! ولحساب من كان يلقي محاضراته ودروسه؟! ليس ذلك تأكيدا
قاطعا من باركلي على الواقع الموضوعي للأشخاص الآخرين ؟!

وهكذا يتضح ان باركلي نفسه يشاركنا في عدم قبول الحجة التي
تبناها والتصديق - ولو لا شعوريا - ببطالها •

ويبقى علينا بعد هذا ان نوضح سر المغالطة في هذا الدليل ، لنفهم
السبب في عدم حصول القناعة الواقعية به حتى لـ (باركلي) نفسه •

وفي هذا الصدد يلزمنا ان نستذكر ما عرفناه في الجزء الاول من

المسألة - المصدر الاساسي للمعرفة - من انقسام الادراك البشري الى قسمين رئيسيين وهما التصديق والتصور . وأن نعرف للتصديق ميزته الأساسية على التصور . هذه الميزة التي تجعل من المعرفة التصديقية همزة الوصل بيننا وبين العالم الخارجي .

وايضاح ذلك ، أن التصور عبارة عن وجود صورة لمعنى من المعاني في مداركنا الخاصة ، فقد توجد الصورة في حواسنا فيكون وجودها كذلك مكونا للاحساس بها ، وقد توجد الصورة في مخيلتنا فيحصل بذلك لتخيل ، وقد توجد الصورة بمعناها التجريدي العام في الذهن ويسمى وجودها هذا تعقلا . فالاحساس والتخيل والتعقل الوان من التصور . أنحاء لوجود صور الأشياء في المدارك البشرية . فنحن تصور التفاحة على الشجرة بالاحساس بها عن طريق الرؤية ، ومعنى احساسنا بها وجود صورتها في حواسنا ، ونحتفظ بعد ذلك بهذه الصورة بعد انصرافنا عن شجرة في ذهننا وهذا الوجود هو التخيل . ويمكننا بعد ذلك أن نقسط من الصورة الخصائص التي تمتاز بها عن التفاحات الاخرى ونستقي معنى العام منها - أي معنى التفاحة بصفة كلية ، وهذه الصورة الكلية هي التعقل . فهذه مراحل ثلاثة من التصور يجتازها الادراك البشري وهو لا يعبر في كل مرحلة الا عن وجود صورة في بعض مداركنا ، فالتصور صفة عامة لا يبدو ان يكون وجودا لصورة شيء ما في مداركنا ، سواء كان تصورا واضحا جليا كلاحساس . أم باهتا ضئيلا كالتخيل والتعقل ، هو لذلك لا يسكن أن يشق لنا الطريق الى ما وراء هذه الصورة التي تصورناها في مداركنا ، ولا يكفي للانتقال من المجال الذاتي الى المجال الموضوعي ، لأن وجود صورة للمعنى في مداركنا شيء ، ووجود ذلك معنى بصورة موضوعية ومستقلة عنا في الخارج شيء آخر ، ولذا قد جعلنا الاحساس تصورا امورا عديدة لا نؤمن بأن لها واقعا موضوعيا

مستقلا ، فنحن تصور العصا المنحوسة في الماء وهي مكسورة ، ولكننا نعلم بأن العصا لم تنكسر في الماء حقا ، وانما نحسها كذلك بسبب انكسار الأشعة الضوئية في الماء . وتتصور الماء الدافئ حارا جدا حين نضع يدينا فيه وهي شديدة البرودة ، مع يقيننا بأن الحرارة التي احسنا بها ليس لها واقع موضوعي .

وأما التصديق - أي القسم الآخر من الادراك البشري - فهو الذي يصح ان يكون نقطة الانطلاق لنا من التصورية الى الموضوعية ، فلنلاحظ كيف يتم ذلك ؟

ان المعرفة التصديقية عبارة عن حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور ، كما في قولنا : ان الخط المستقيم اقصر مسافة بين نقطتين . فان معنى هذا الحكم هو جزئنا بحقيقة وراء تصوراتنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات ، ولذلك يختلف كل الاختلاف عن الوان التصور الساذج ، فهو :

اولا : ليس صورة لمعنى معين من المعاني التي يمكن ان نحسها وتصورها ، بل فعلا نفسيا يربط بين الصور ، ولهذا لا يمكن ان يكون واردا الى الذهن عن طريق الاحساس ، وانما هو من الفعاليات الباطنية للنفس المدركة .

ثانيا : يملك خاصية ذاتية لم تكن موجودة في شيء من الوان التصور واقسامه ، وهي خاصية الكشف عن واقع وراء حدود الادراك ، ولذلك كان من الممكن ان تصور شيئا وأن تحس به ولا تؤمن بوجوده في واقع وراء الادراك والشعور ، ولكن ليس من المعقول ان تكون لديك معرفة تصديقية - أي أن تصدق بأن الخط المستقيم هو اقرب مسافة بين نقطتين - وتشك مع ذلك في وجود حقيقة موضوعية يحكي عنها ادراكك وشعورك .

وهكذا يتضح ان المعرفة التصديقية هي وحدها التي يمكن ان ترد على حجة باركلي القائلة: انا لا تتصل بالواقع مباشرة وانما تتصل بأفكارنا فلا وجود الا لأفكارنا . فالنفس وان كانت لا تتصل مباشرة الا بأدراكاتها الا أن هناك لونا من الادراك يكشف بطبيعته كشفا ذاتيا عن شيء خارج حدود الادراك وهو الحكم - أي المعرفة التصديقية . فحجة باركلي كانت تقوم على الخلط بين التصور والتصديق ، وعدم ادراك الفوارق الاساسية بينهما .

وعلى هذا الضوء تبين أن المذهب التجريبي والنظرية الحسية يؤديان الى النزعة المثالية ، فهما مضطران الى قبول الحجة التي قدمها باركلي ، لان النفس البشرية بمقتضى هذين المبدأين لا تملك ادراكا ضروريا أو فطريا مطلقا . وانما تنشأ ادراكاتها جميعا من الحس وترتكز معارفها عليه ، والحس ليس الا لونا من الوان التصور . فمهما كثر وتنوع لا يمدو حدوده التصورية ، ولا يمكن أن يخطو به الانسان الى الموضوعية خطوة واحدة .

الدليل الثالث : ان الادراكات والمعارف البشرية اذا كانت لها خاصة الكشف الذاتي عن مجال وراء حدودها وجب أن تكون جميع العلوم والمعارف صحيحة ، لأنها كاشفة بحكم طبيعتها وذاتها ، والشيء لا يتخلى عن وصفه الذاتي ، مع أن جميع مفكري البشرية يعترفون بأن كثيرا من المعلومات والاحكام التي لدى الناس هي ادراكات خاطئة ولا تكشف شيئا من الواقع ، بل قد يجمع العلماء على الاعتقاد بنظرية ما ويتجلى بعد ذلك بكل وضوح انها ليست صحيحة ، فكيف يفهم هذا على ضوء ما تزعمه الفلسفة الواقعية - من ان العلم يستع بالكشف الذاتي ؟ وهل لهذه الفلسفة من مهرب الا التنازل عن منح العلم هذه الصفة ؟

واذا تنازلت عن ذلك كانت المثالية أمرا محتما ، لأننا لا نستطيع ان نصل حينئذ الى الواقع الموضوعي عن طريق افكارنا ما دمنا قد اعترفنا بأنها لا تملك كسفا ذاتيا عن ذلك الواقع .

ولأجل ان نجيب على هذا الدليل يلزمنا ان نعرف ما هو معنى الكشف الذاتي للعلم ؟ ان الكشف الذاتي للعلم معناه ان يرثنا متعلقه ثابتا في الواقع الخارج عن حدود ادراكنا وشعورنا . فعلمنا بأن الشمس طالعة ون المثلث غير المربع يجعلنا نرى طلوع الشمس ومغايرة المثلث للمربع ثابتين في واقع مستقل عنا ، فهو يقوم بدور المرأة ، واريائه لنا ذلك هي كسفه الذاتي، وليس معنى هذه الاراء أن طلوع الشمس موجود في الخارج حقا ، وأن مغايرة المثلث للمربع ثابتة في الواقع . فان كون الشيء ثابتا في الواقع غير كونه مرثيا كذلك ، وبذلك نعرف أن لكشف الذاتي للعلم لا يتخلف عنه حتى في موارد الخطأ والاشتباه ، فان علم القدماء بأن الشمس تدور حول الارض كان له من الكشف الذاتي بمقدار ما لعلمنا بدوران الارض حول الشمس من كشف - بمعنى انهم كانوا يرون دوران الشمس حول الارض أمرا ثابتا في الواقع بصورة مستقلة عنهم ، فوجود هذا الدوران بصورة موضوعية كان مرثيا لهم أي انهم كانوا يصدقون بذلك وان لم يكن ثابتا في الواقع (١) .

فالانسان بطبيعته اذن يخرج من التصورية الى الموضوعية بالعلم

(١) وبالتعبير الفلسفي المصطلح ان التضافات القائم بين الكاشف وهو العلم ، والمنكشف بالعرض وهو الشيء الخارج عن حدود العلم ، ليس ثابتا بين وجود الكاشف ووجود المنكشف بالعرض ، ليمتنع انفكاك احدهما عن الآخر ، وانما هو بين الكاشفية الذاتية للعلم والمنكشفية بالعرض للشيء الخارج عن حدود العلم ، ومن الواضح ان الامر بين متلازمان ولا يمكن انفكاكهما مطلقا .

التصديقي لمكان كشفه الذاتي ، سواء أكان العلم مصيبا في الواقع أم مخطئا ، فإنه علم وكشف على كل تقدير .

الدليل الرابع : ان المعارف التصديقية اذا كانت قد تخطيء ولم يكن كشفها الذاتي يصونها عن ذلك فلماذا لا يجوز أن تكون جميع معارفنا التصديقية خطأ؟! وكيف يمكننا أن نعتد على الكشف الذاتي للعلم ما دام هذا الكشف صفة لازمة للعلم في موارد الخطأ والصواب على حد سواء .

وهذه المحاولة تختلف في هدفها عن المحاولة السابقة ، ففي تلك المحاولة كانت تستهدف المثالية الى اعتبار المعارف البشرية أشياء ذاتية لا تشق لنا الطريق الى الواقع الموضوعي ، وقد أحبطنا تلك المحاولة بإيضاح ما للمعارف التصديقية من كشف ذاتي يمتاز به على التصور الخالص . وأما هذه المحاولة فهي تقصد ازالة المعارف التصديقية نهائيا من التفكير البشري ، لأنها ما دامت قد تخطيء ، أو ما دام كشفها الذاتي لا يعني صحتها دائما، فلماذا لا نشك فيها وتتخلّى عنها جميعا؟! ولا يوجد لدينا بعد ذلك ما يضمن وجود العالم الموضوعي .

وبطبيعة الحال ، ان التفكير البشري لو لم يكن يملك عدة معارف مضمونة الصحة بصورة ضرورية ، لكان هذا الشك لازما ولا مهرب عنه، ولما أمكننا ان نعلم بحقيقة مهما كانت ما دام هذا العلم لا يستند الى ضمان ضروري ، وكان الخطأ محتملا في كل مجال . ولكن الذي يقضي على هذا الشك هو المذهب العقلي - الذي درسناه في الجزء الاول من نظرية المعرفة (المصدر الأساسي للمعرفة) - فهو يقرر وجود معارف ضرورية مضمونة الصحة لا يقع فيها الخطأ مطلقا ، وانما يقع أحيانا في طريقة الاستنتاج منها . وعلى هذا تنقسم المعارف البشرية - كما سبق

في تلك الدراسة - الى معارف ضرورية مضمونة تشكل منها القاعدة الرئيسية للتفكير ، ومعارف ثانوية تستنتج من تلك القاعدة وهي التي قد يقع فيها الخطأ .

فنحن اذن مهما شككنا ، لا نستطيع ان نشك في تلك القاعدة لأنها مضمونة الصدق بصورة ضرورية .

ونريد أن تبين الآن ما اذا كان في وسع الفيلسوف المثالي باركلي أن ينكر تلك القاعدة المضمونة ، ولا يقر بوجود معارف ضرورية فوق الخطأ والاشتباه أولا ؟

ولا شك في أن الجواب هو النفي ، فانه مضطر الى الاعتراف بوجود معارف مضمونة الصدق ما دام قد حاول الاستدلال على مثالته بالأدلة السابقة ، فان الانسان لا يمكنه ان يستدل على شيء ما لم يركز استدلاله على اصول وقواعد مضمونة الصدق عنده ، ونحن اذا لاحظنا أدلة باركلي وجدناه مضطرا الى الاعتراف :

اولا : ببداً عدم التناقض الذي ارتكز عليه الدليل الاول ، فان التناقض اذا كان ممكنا ، فلا يصح ان يستنتج من تناقض الاحساسات عدم موضوعيتها .

وثانيا : ببداً العلية والضرورة ، فهو لو لم يكن يعترف بهذا المبدأ لكان استدلاله عبثا ، لأن الانسان انما يقيم دليلا على رأيه لايمانه بأن الدليل علة ضرورية للعلم بصحة ذلك الرأي . فاذا لم يكن يعتقد ببداً العلية والضرورة جاز ان يكون الدليل صحيحا ، ومع ذلك لا يثبت به الرأي المطلوب .

واذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري ، فلا

شك في أن من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الموضوعي المستقل عنا ، فان العقل يجد نفسه مضطرا الى التصديق بوجود عالم خارجي على سبيل الاجمال ورفض كل شك في ذلك ، مهما وقعت من مفارقات بين حسه والواقع ، أو بين فكره والحقيقة ، بل يعد التشكيك في وجود العالم المستقل ضربا من الجنون . ونخلص من مناقشاتنا للمثالية الفلسفية الى أن الواقعية تركز على أساسين : الاول ، الايمان بوجود كشف ذاتي للمعارف التصديقية ، الثاني ، الاعتقاد بقاعدة اساسية للمعرفة البشرية مضمونة الصدق بصورة ضرورية . وكلا هذين الأساسين قد وجدنا باركلي مضطرا الى الاعتراف بهما ، فانه لولا الكشف الذاتي للمعرفة التصديقية لما عرف الاشخاص الآخرون ، ولما كيّف حياته على أساس وجودهم ، ولولا وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري لما أمكنه أن يستدل على مزاعمه المثالية .

ب - المثالية الفيزيائية :

كانت الفيزياء قبل قرن من الزمان تفسر الطبيعة تفسيراً واقعياً مادياً تحكمه قوانين الميكانيك العامة . فالطبيعة واقعية عند الفيزيائيين بمعنى أنها موجودة بصورة مستقلة عن الذهن والشعور ، وهي مادية أيضاً لأن مرد الطبيعة في تحليلهم العلمي الى جزئيات صلبة صغيرة لا تقبل التغير ولا الانقسام ، وهي الجواهر المفردة التي نادى بها ديموقريطس في الفلسفة اليونانية ، وهذه الجزئيات أو الكتل الاولى للطبيعة في حركة مستمرة . فالمادة هي مجموع تلك الجزئيات ، والظواهر الطبيعية فيها ناتجة عن انتقال تلك الكتل وحركتها في المكان .

ولما كانت هذه الحركة بحاجة الى تفسير من العلم فقد فترتها الفيزياء تفسيراً آلياً كما تفسر الحركة في رقص الساعة أو الأمواج

الصوتية . واقترض وجود قوى في الكتل أو علاقات خاصة بين تلك الكتل .
لمحاولة تكميل التفسير الآلي لطواهر الطبيعة . وهذه القوى والعلاقات
بدورها يجب ان تخضع للتفسير الآلي أيضا فنشأ من ذلك في الفيزياء
المفهوم الفرضي (الأثير) ، واسندت اليه عدة مهام كاتشاش الضوء الذي
افترض الأثير حاملا له عند انتقاله من بعض الاجسام الى بعض ، كما
يحمل أيضا الحرارة والكهرباء ونحوها من قوى الطبيعة .

ويتلخص هذا العرض في أن الطبيعة واقع موضوعي مادي يحكمه
نظام آلي كامل .

ولم يستطع ، هذا المفهوم الفيزيائي أن يصمد للكشوف الحديثة
التي فرضت على العلماء أن يقلبوا نظرياتهم عن الطبيعة رأسا على عقب .
وبرهنت لهم على أن العقل العلمي لا يزال في البداية ، وكان من أهم تلك
الكشوف العلمية اكتشاف الكهرباء الذي دل على وجود بنية مركبة للذرة
واكتشاف انحلالها الاشعاعي .

فبينما كانت الذرة هي الوحدة المادية الأساسية التي تأتلف منها
الطبيعة عادت بدورها مركبة ، ولم تقف القصة عند هذا الحد بل وأصبح
من الممكن أن تبخر كهرباء . وبينما كانت الحركة محدودة في حدود
الحركات الميكانيكية التي تتسق مع التفسير الآلي للطبيعة ، اكتشفت
ألوان أخرى من الحركة . وبينما كان الرأي السائد يزعم أن كتلة المادة
— وهي التعبير الرياضي عن الجوهر المادي — دائمة وغير قابلة للتغيير ،
ثبت في البرهان العلمي انها ليست ثابتة بل هي نسبية ولا تعبر في مفهومها
الواقعي الا عن طاقة مكتنزة ولذا تختلف كتلة الجسم باختلاف حركته .
وهكذا بدا للفيزيائيين واضحا ان المادية قد ماتت وأن المفهوم المادي
للعالم أصبح يتعارض مع العلم والبراهين التجريبية .

ولأجل ذلك استطاع العلماء ان يكونوا عن العالم مفهوما جوهريا
أعمق من المفهوم المادي ، وليست المادية الا وجها من وجوه هذا المفهوم
الجديد ، بل ذهب بعض الفيزيائيين الى أكثر من ذلك فزعم أن مرد العالم
الى حركة خالصة محاولا الاستغناء عن اضافة أي حقيقة جوهرية اليها
فقد قال (اوزوالد) :

« ان العصا التي تضرب (سكا بان) لا تنهض على وجود العالم
الخارجي : هذه العصا ليست موجودة وليس موجودا الا
طاقتها الحركية » .

وقال (كارل بيرسون) :

« المادة هي اللامادي الذي هو في حركة » .

وفي غمرة هذه الكشوف الجديدة التي زعزت الكيان المادي
وأظهرت ان المادة هي الوهم البشري العام عن العالم لا المفهوم العلمي
المطابق للعالم ، ظهر الاتجاه المثالي في الفيزياء واستهوى كثيرا من
الفيزيائيين ، فقالوا : ما دام العلم يقدم في كل يوم براهين جديدة ضد
القيمة الموضوعية للمعرفة البشرية ، وضد الصفة المادية للعالم ، فليست
الذرات أو البنيات الأساسية للمادة ، بعد أن تبخرت على ضوء العلم ، الا
طرقا مناسبة للتعبير عن الفكر ، واستعارات وإشارات لا تتضمن من
لحقيقة الواقعية شيئا .

قال ادوينغتون :

« ليس ثمة في منظومة قوانين علم الطبيعة كلها شيء واحد لا
يمكن استنتاجه بوضوح من اعتبارات نظرية المعرفة الشاملة
المطلقة وتأملاتها ، والدماغ الذي يكون غير عالم بكوننا ولكنه

يعرف نظام التفكير الذي يفسر بوساطته العقل البشري تجربته الحسية ، يكون بمقدوره ان يبلغ جميع معارف علم الطبيعة المحصلة من طريق التجربة ، وفي النهاية أقول : ان ما أدركه عن الكون هو تاما وبصورة صحيحة دقيقة الشيء نفسه الذي نضيفه الى الكون ليصبح مفهوما » .

وأعرب بعد ذلك عن أمله في :

» ان يعرف في السنوات القرية القادمة ما كان خبيثا في النواة الذرية رغم ما ينشأ في أذهاننا من ظن بأن هذا قد خبيء من قبلنا » .

والواقع ان الاتجاه المثالي عند هؤلاء الفيزيائيين ناتج عن خطأ في التفكير الفلسفي لا عن برهان فيزيائي في المجال العلمي ، ذلك ان المسألة الأساسية في الفلسفة التي اتقسم الفلاسفة في الجواب عنها الى مثاليين وواقعيين بدت لهم مغلوطة .

فالمسألة الأساسية هي مسألة ما اذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن ذهننا وشعورنا ، وقد فهمها أولئك الفيزيائيون على أنها لا تقبل سوى اجابتين على الوجه الآتي فقط :

اما أن مرد العالم الى الذهن والشعور فلا وجود له بصورة موضوعية ، واما ان العالم واقع مادي موجود خارج الذهن والشعور .
فاذا استبعدنا الاجابة الثانية بالبراهين والتجارب العلمية التي دلت على أن المادية ليست الا قناعا للحقيقة التي ينطوي عليها العالم ، لزمنا الأخذ بالاجابة الاولى والاعتقاد بالمفهوم المثالي البحت للعالم .

ولكن الحقيقة أن الاجابتين لم توضحا وضعا صحيحا فيما سبق، ذلك

ان تقديم اجابة تناقض الاجابة المثالية لا تحتم علينا الايمان بلزوم الصفة المادية للواقع الموضوعي ، فان الواقعية التي تخالف المثالية بصورة متقابلة لا تعني أكثر من الاعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والشعور ، وأما أن هذا الواقع الموضوعي المستقل هل هو المادة او القوة أو الحركة أو الموج الكهربائي .. فذلك سؤال آخر يجب على الواقعية التي آمنت بالعالم الموضوعي ان تجيب عنه على ضوء العلم والاكتشافات التجريبية .

ومتى فرقنا بين المسألتين تفريقا تاما استطعنا ان نرد الاتجاه المثالي السابق الذكر إلى الخطأ الذي يرتكز عليه .

فقد عرفنا ان السؤال الأول هو : هل للعالم واقع مستقل عن الذهن البشري ؟

والاجابتان عن هذا السؤال هما للمثالية والواقعية . فالمثالية تجيب بالنفي والواقعية تجيب بالاثبات . وكلتا الاجابتين يجب ارتكازهما على أساس فلسفي بحث ولا كلمة للعلم والتجربة في هذا الموضوع .

والسؤال الآخر ، ما هو الواقع الموضوعي المستقل ؟ وهل تلزمه خصائص المادة وصفاتها أولا ؟ وهذا السؤال انما يتجه الى الواقعية ولا مجال له على أساس المفهوم المثالي . ويجب بعض الواقعيين عن هذا السؤال باعطاء المفهوم المادي للواقع الموضوعي المستقل ، ويجب الاخرون باعطاء مفاهيم اخرى ، وللعلم في هذه الاجابات كلمته ، فالتجارب والكشوف العلمية هي التي تكون المفهوم العلمي للواقعيين عن العالم الموضوعي .

فاذا أبطل العلم المفهوم المادي للعالم فهو لا يعني ان العلم رفض الواقعية وصار مثاليا ، لأن الكشف العلمي لم يبرهن على عدم وجود

الواقع الموضوعي المستقل ، وانما دال على عدم لزوم الصفة المادية له .
فليكن مرد العالم الى القوة أو الى الحركة أو الى أي شيء آخر غير
المادة ، فان ذلك لا يضر بالواقعية ولا يبرهن على المثالية ما دام لذلك
الشيء واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن الذهن والشعور ،
فالمادة اذا تبخرت كهرباء على ضوء العلم ، والكتلة اذا تحولت الى طاقة ،
والطاقة اذا تحولت الى كلة ، والطبيعة اذا كانت تعبر عن حركة خالية من
المادة ، اذا صح ذلك كله فلن يغير ذلك من موقفنا تجاه السؤال الأول
شيئا ، لأننا نؤمن على كل تقدير بأن الحقيقة ليست نتاج الشعور فحسب ،
بل هي وليدة الواقع المستقل .

وانما يكون لهذه النظريات العلمية تأثير اذا فرغنا عن الاجابة على
لسؤال الأول ، وتناولنا السؤال الثاني لنعرف كيف هو العالم ؟
وبهذا نعرف ان كشوف العلم الحديث لا ترد على الواقعية بشيء ،
وانما ترد على المادية التي تزعم أن المادية هي الوصف اللازم لذلك الواقع
بصورة عامة .

ومن الغريب محاولة بعض الماديين الاحتفاظ للمادية بمقامها ، والرد
على البراهين العلمية والتجريبية بأنها لا تبرهن على سلب الصفة المادية
عن العالم ، وانما تكون سببا في تعمق فهمنا للمادة وخصائصها .
قال لينين :

« ان تلاشي المادة يعين ان الحد الذي وصلت اليه معرفتنا
بالمادة يتلاشى ، وان وعينا يتعمق ، فثمة خصائص للمادة
كعدم قابليتها للاختراق وعدم الحركة والكتلة .. كانت تبدو
لنا من قبل مطلقة ثابتة أولية وهي تلاشي الآن ، وقد عرفت
بأنها نسبية ملازمة فقط لبعض حالات المادة ، ذلك ان الخاصة

الوحيد للمادة ، التي يحدد التسليم بها المادية الفلسفية
انما هي كونها - أي المادة - حقيقة موضوعية ، ونها
موجودة خارج وعينا » (١) .

« ان دعائم المفهوم المادي عن العالم لا يمكن أن يزعزعا أي
تغيير للمفهوم العلمي لخصائص المادة ، وليس ذلك لأن المدرك
الفلسفي عن المادة يكون دون علاقة لمدرك علمي مزعوم ،
وانما لأن المادة لا يمكن ان تفقد هذه الخاصة الأساسية من
خصائصها وهي كونها - أي المادة - حقيقة واقعية
موضوعية » (٢) .

بهذا أراد لينين أن يزيل المثالية الفيزيائية ويدعم مفهومه المادي .

ويبدو واضحا من كلامه تجاهله لكل فلسفة واقعية عدا الواقعية
القائمة على اساس مادي ، ولأجل ان يحل التناقض بين المفهوم المادي
وحقائق العلم والفيزياء شرح مفهوم المادة شرحا غريبا ، وأعطاه من السعة
والشمول ما جعله يعبر عن الواقع الموضوعي المستقل بالمادة ، محاولا
بذلك أن يقدم المادية كحل فلسفي وحيد لمسألة وجود العالم في مقابل
المثالية . ومن الواضح ان المادة اذا كانت تعبيرا مساويا للواقع الموضوعي
المستقل . وكانت خصيصة الوحيدة اللازمة لها هي موضوعيتها
وجودها بصور مستقلة عن وعينا ، فالفلسفة الميتافيزيقية الالهية تكون
فلسفة مادية تماما باعتبار هذا المفهوم الجديد للمادة ، ويرتفع التعارض
نهائيا بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة المادية ومفهومها عن العالم .

(١) ما هي المادية ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢ .

فالفيلسوف الالهي الذي يؤمن بما وراء الطبيعة يقول نفس الكلمة تماما عن العالم . فالعالم عنده واقع موضوعي مستقل عن وعينا ، وليس المبدأ الالهي الذي تعتقد به الفلسفة الميتافيزيقية الا واقعا موضوعيا مستقلا عن وعينا .

والحقيقة ان التلاعب بالالفاظ لا يجدي شيئا ، فتوسعة المفهوم المادي الى حد ينطبق على المفهوم المعارض له وينسجم معه لا يعني الا تخليه عن واقعه الفلسفي الخاص ، وعجزه عن الرد على ما يعارضه من مفاهيم .

أضف الى ذلك ان المادية الجدلية لا تسمح للينين ان يعترف بحقيقة مطلقة ، لأن ذلك يتنافى مع الجدل القائم بتطور جميع الحقائق طبقا للتناقضات المحتواة فيها : فهل الخاصة الاساسية للمادة في مفهومها اللينيني الجديد خاصة مطلقة لا تتطور ولا تخضع لقانون الجدل وتناقضاته ، فان كانت كذلك فقد وجدت اذن الحقيقة المطلقة التي يرفضها الديالكتيك ولا يقرها اصول الجدل الماركسي . وان كانت هذه الخاصة خاصة جدلية ومحتوية على التناقضات الدافعة لها الى التطور والتغير كسائر حقائق العالم ، فمعنى ذلك ان المادية تشكو هي أيضا من التناقض وتضطر لأجل ذلك الى التغير والتبدل ونزع الصفة الأساسية للمادة عنها .

والنتيجة التي نخرج بها هي أن النزعة المثالية عند الفيزيائيين نشأت عن عدم التمييز بين المسألتين الفلسفتين اللتين شرحناهما ، وليست وليدة الأدلة العلمية بصورة مباشرة .

ومع هذا فيجب أن نشير الى عامل آخر لعب دورا مهما في زعزعة يقين العلماء بالواقع الموضوعي ، وهو انهيار المسلمات العلمية في الميدان

العلمي الحديث ، فبينما كانت تعتبر تلك المسلمات حقائق قاطعة لا تقبل الشك استطاع العلم ان يزيها ويبرهن على خطأها فذابت ، في لحظة ذرات (جون دانتون) وتزعزع قانون عدم فناء المادة ، ودلت التجارب على أن المادة وهم عاش في البشر آلاف السنين ، فكان رد الفيل لذلك أن ثار الشك من جديد وطفى على أفكار عدة من العلماء ، فإذا كانت مسلمات العلم بالأمس اخطاء اليوم فلماذا لا يجوز لنا ان نرتاب في كل حقيقة مهما بدت لنا واضحة ، ولماذا نفترض المسألة الأساسية - مسألة وجود الواقع الموضوعي للعالم - فوق الرب والشك ؟

وهكذا انبثقت النزعة المثالية او اللا أدرية لا باعتبار برهنة العلم على صحتها وصوابها ، بل باعتبار تزعزع عقيدة العلماء بالعلم وزوال ايمانهم بمسلماته القاطعة ، ولكن هذا العامل لا يعدو ان يكون باعثا نفسيا أو أزمة نفسية أوحث بالتمايل نحو المثالية ، وتزول هذه الأزمة النفسية بأدنى ملاحظة حين تدرس المسألة دراسة فلسفية ، ذلك ان الاعتقاد بوجود الواقع الموضوعي للعالم ليس ناشئا من براهين التجربة والعلم ، فقد عرفنا سابقا ان التجارب لا يسكن ان تبث على هذا الاعتقاد وتخرج الانسان من التصورية الى الموضوعية ، بل هو اعتقاد فطري ضروري في الطبيعة الانسانية ولأجل ذلك فهو عام يشترك فيه الجميع حتى المثاليون المتمردون عليه بلسانهم ، فانهم أيضا يعتقدون هذا الاعتقاد تماما كما تدل عليه حياتهم العملية . وأما المسلمات التي ظهر خطأها فهي تدور كلها حول بنية العالم الموضوعي وتحديد واقعه وعناصره الأساسية ، ومن الواضح أن مسلمات كهذه انما تثبت بالتجربة العلمية، فانها يراها ووضوح خطأها - بسبب نقصان التجارب التي ارتكزت عليها وعدم دقتها ، أو عدم صحة الاستنتاج العقلي للنظرية من التجربة - لا يعني بحال من الأحوال أن يجوز الخطأ على المسلمات العقلية الضرورية .

ج - المثالية الفيزيولوجية :

وهذا لون آخر من المثالية يبدو عند بعض علماء الفيزيولوجيا . ويعتد في زعمهم على الحقائق الفيزيولوجية التي يكشفها العلم . وينطلق هذا الاتجاه المثالي من نقطة لا نقاش فيها . وهي ان الشكل الذاتي للاحساس البشري يتوقف تحديده على تركيب حواسنا وعلى الجهاز العضوي بصورة عامة . فليست طبيعة الاحساس الآتي من العالم الخارجي هي التي تحدد بمفردها شكل الشيء في احساسنا ، بل هو رهن بطبيعة الجهاز العصبي قبل كل شيء ، وقد زعموا بناء على ذلك ان الحاسة لا تعطينا انباء عن العالم الخارجي ، وانما هي تنبئنا عن جهازنا العضوي الخاص ، وليس معنى ذلك ان الاحساس لا صلة له بالشيء الخارجي ، بل الأشياء الخارجية هي ان الاسباب الاولى لاثارة العمليات الحسية في اعضائنا ، ولكن طبيعة الجهاز الخاص هي التي تبلور عملية الاحساس في الكيفية التي يعبر بها عن نفسه ، ولأجل هذا فالاحساس يمكن ان يعتبر بمثابة رمز وليس بمثابة صورة ، ذلك لأن الصورة يتطلب منها بعض الشبه مع الشيء الذي تشله ، واما الرمز فلا يلزم أن يكون له أي شبه مع الشيء الذي يعنيه .

وهذا الاتجاه المثالي من المضاعفات اللازمة للمفهوم المادي للادراك الذي نرفضه كل الرفض ، فان الادراك اذا كان عبارة عن عملية فيزيولوجية خالصة : وتفاعل مادي خاص بين الجهاز العصبي والأشياء الموضوعية في الخارج ، فيجب ان تكون كيفية هذا العمل الفيزيولوجي هنا مرتبطة بطبيعة الجهاز العصبي ، أو بطبيعة الجهاز وطبيعة الشيء الموضوعي معا . وهذا وان يكن مؤديا الى مثالية صريحة وتفي لواقع العالم الموضوعي ما .
دما قد احتفظنا للأشياء الخارجية بصفة السببية لعمليات الجهاز العصبي ،

الا أنه قد يسمح بالتشكيك في مدى مطابقة الاحساس للواقع الموضوعي، والريب في أن لا يكون الإدراك مجرد انفعال خاص يدل على سببه بصورة رمزية من دون تشابه في الحقيقة والمحتوى . وسوف نعود الى هذا المفهوم المثالي الفيزيولوجي عن قريب .

• - انصار الشك الحديث :

ومرد هذا الشك الحديث في الحقيقة الى مذهب الشك القديم ، الذي اتخذته المدرسة الشكية الاغريقية وبشر له (بيرون) زاعما عجز الانسان عن اعطاء أي حكم على الأشياء . وقد نشأت الشكية الحديثة في ظروف مشابهة للظروف التي اكتفت تلك المدرسة القديمة وساعدت على انشائها ، فالشكية الاغريقية جاءت كحل وسط للصراع الذي قام على أشده بين السفسطة والفلسفة . فقد كانت السفسطة قد ولدت قبل الشكية بقرون . وتمردت على جميع الحقائق وانكرت القضايا العلمية والحسية كافة . وقام الفلاسفة في وجهها يظهرون تناقضاتها ويكشفون عن انهيارها بين يدي النقد حتى تضاءلت موجة الانكار ، فانبثقت عند ذلك فكرة الشك التي اعلنت عن (لا أدريّة) مطلقة ، وحاولت تبرير ذلك باظهار تناقضات الحواس وتضارب الأفكار الذي يسلب عنها صفة الوثوق العلمي ، فكانت تخفينا للسفسطة . وكذلك الأمر في الشكية الحديثة ، فان أصحابها حاولوا تقديمها كحل للتناقض القائم بين المثالية والواقعة . ان صح ان يعتبر الاستسلام الى الشك حلا لهذا التناقض وكانت بسبب ذلك صورة مخففة عن المثالية .

ولم تعتمد الشكية الحديثة على اظهار تناقضات الاحساس والإدراك فحسب ، بل على تحليل المعرفة الذي يؤدي الى الشك في زعمها . فقد كان (دافيد هيوم) الذي بشر بفلسفة الشك على أثر فلسفة (ديكارتي)

يرى ان التأكد من القيم الموضوعية للمعرفة البشرية أمر غير ميسور ، لأن اداة المعرفة البشرية هي الذهن أو الفكر ، ولا يمكن أن يحضر في الذهن سوى ادراكات ، ومن الممتنع ان تتصور أو تكون معنى شيء يختلف عن التصورات والانفعالات ، فلنوجه انتباهنا الى الخارج ما استطعنا ولتنب مخيلتنا الى السماوات أو الى أقاصي الكون فلن نخطو أبدا خطوة الى ما بعد أنفسنا . ولهذا فلا يمكن ان نجيب على المسألة الأساسية في الفلسفة التي يتصارع عندها المثنيون والواقعيون . فالمثالية تزعم ان الواقع قائم في الشعور والادراك ، والواقعية تؤكد على أنه موجود بصورة موضوعية مستقلة . والشكية ترفض ان تجيب على المسألة لأن الرد عليها مستحيل فلترجأ المسألة الى الأبد .

والواقع ان (دافيد هيوم) لم يزد على حجج (باركلي) شيئا ، وان زاد عليه في الشك والعبث بالحقائق . فلم ينف في شكته عند المادة الخارجية ، بل أطاح بالحققتين اللتين احتفظ بهما (باركلي) في فلسفته — وهما النفس والله — تمثيا مع المبدأ الحسي الى النهاية ، فقد اتخذ لذلك نفس اسلوب باركلي وطريقته . فكما ان الجوهر المادي لم يكن في رأي باركلي الا مجسوة من الظواهر المركبة تركيبا صناعيا في الذهن ، كذلك النفس ما هي الا جملة من الظواهر الباطنية وعلاقاتها ، ولا يمكن اثبات (الأنا) — النفس — بالشعور ، لأنني حين انفذ الى صميم ما اسميه (أنا) أقع على ظاهرة جزئية ، فلو ذابت الادراكات جميعا لم يبق شيء استطيع أن اسمه (أنا) .

وفكرة (الله) تقوم على مبدأ العلية ، ولكن هذا المبدأ لا يمكن التسليم بصحته بزعم (دافيد) ، لأن الحس لا يظلمنا على ضرورة بين الظواهر والحوادث ، وانما ترجع فكرة العلية الى مجرد عادة ، أو الى لون من ألوان تداعي المعاني .

وهكذا بلغ (دافيد) بالنظرية الحسية والمذهب التجريبي الى ذروتها التي يؤيدان اليها طبعيا ، وبدلا من أن يبرهن عن هذا الطريق على رفض المبدأ الحسي والتجريبي في الفكر انساق معه حتى انطلق به الى النهاية المحتومة .

ولا نريد أن نناقش (دافيد هيوم) من جديد ما دامت حججه اجترارا من أدلة باركلي وآرائه ، وانما تتناول نقطة واحدة وهي العادة التي أرجع اليها مبدأ العلية وكثيرا من العلاقات القائمة بين الأشياء في الفكر ، لتساءل : ما هي العادة ؟ فان كانت عبارة عن ضرورة قائمة بين فكرة العلة والمعلول ، فهي تعبير آخر عن مبدأ العلية ، وان كانت شيئا آخر فهي لا تختلف عن العلية في كونها معنى غيبيا ليس لدينا احساس أو انفعال يقابله ، فكان يجب عليه رفضه كما رفض جميع الحقائق التي لا يمتد اليها الحس ، وقد سبق في نقد المذهب التجريبي الرد على هذا التفسير الفاشل للعلية الذي حاوله (هيوم) ، فليلاحظ .

٦ - النسبيون :

تعتبر النسبية من المذاهب الفلسفية القائمة بوجود الحقيقة وامكان المعرفة البشرية ، ولكن هذه المعرفة او الحقيقة التي يمكن للفكر الانساني ان يظفر بها هي معرفة أو حقيقة نسبية ، بمعنى أنها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة ، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء ، والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا يمكن ان تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية وتبدو عارية عن كل اضافة اجنبية .

وفي النسبية اتجاهاان رئيسيان يختلفان في معنى النسبية وحدودها في العلوم البشرية ، احدهما الاتجاه النسبي في فلسفة (عماثويل كانت) . والآخر الاتجاه النسبي الذاتي لعدة من الفلاسفة الماديين المحدثين الذي مهد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية .

١ - نسبة كانت :

يجب أن تعرف قبل كل شيء أن الحكم العقلي عند (كات) على قسمين :

أحدهما الحكم التحليلي ، وهو الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب ، كما في قولنا : الجسم ممتد ، والمثلث ذو أضلاع ثلاثة . فإن مرد الحكم هنا الى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلث) ، واستخراج العناصر المتضمنة فيه - كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم ، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث - وردها الى الموضوع . والاحكام التحليلية لا تحقنا بمعرفة جديدة للموضوع ، ولا تقوم الا بدور التفسير والتوضيح .

والآخر الحكم التركيبي ، وهو الذي يزيد محموله شيئا جديدا على الموضوع ، كما في قولنا : الجسم ثقيل ، والحرارة تمدد الفلزات ، و $2 + 2 = 4$ فإن الصفة التي نسبها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل ، وانما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك . والاحكام التركيبية ، تارة تكون احكاما اولية ، واخرى تكون احكاما ثانوية . فالاحكام الأولية هي الاحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة : كالاحكام الرياضية نظير قولنا : الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين . وسوف يأتي ما هو السبب في كونها كذلك . والاحكام التركيبية الثانوية هي الاحكام الثابتة في العقل بعد التجربة ، نظير الحكم بأن ضوء الشمس يسخن الحجر وان كل جسم له وزن .

وتتلخص نظرية (كانت) عن المعرفة ، في تقسيم المعارف أو الأحكام العقلية الى ثلاث طوائف (١) :

الأولى ، الرياضيات . والاحكام العقلية فيها كلها احكام تركيبية أولية سابقة على التجربة ، لأنها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية . فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب موضوعه هو العدد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع ، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت) . واذن فالقطبان الرئيسيان للذات تدور حولهما المبادئ الرياضية هما المكان والزمان . والمكان

(١) ينبغي للقارئ ان يعرف شيئا عن تحليل المعرفة في رأي (كانت) لتتضح له نظريته في قيمة المعرفة وامكانها ، فهو يرى ان الحس التجريبي يستورد الموضوعات التجريبية بصورة مشوشة فتنشأ بذلك احساسات متفرقة . فالطعم الذي جاء على اللسان ، لا يرتبط بالرائحة التي سلكت عن طريق الانف ، ولا باللمعة الخاطفة من الضوء التي اثرت على شبكية العين ، ولا بالصوت الذي طرق الاذن . وهذه الاشئآت الحسية تتوحد في قالبين موجودين في الحس بالفطرة ، وهما قالبا الزمان والمكان ، فينتج عن ذلك ادراك حسي أو معرفة حسية لشيء معين ، فهذه المعرفة في مادتها مستوردة من التجربة وفي صورتها فطرية ترجع الى الزمان والمكان . والادراكات الحسية بدورها هي مواد خام تقدم بين يدي العقل لتتكون منها معرفة عقلية . والعقل يملك عدة قوالب فطرية نظير القوالب التي يملكها الحس ، فيصب تلك المواد الخام في هذه القوالب ، ويبلورها في تلك الاطارات فنحصل المعرفة العقلية .

وهكذا تكون الاشياء المحسوسة مركبة من مادة ادركت بالحس ، وصورة زمانية ومكانية انشأتها الحساسة الصورية ، أي الحسية التي تخلق الصورة الموحدة للاحاساس المختلفة . وتتألف الاشياء المعقولة ايضا من مادة وهي الظواهر التي تصوغها الحساسة الصورية في اطار الزمان والمكان ، وصورة وهي القوالب التي ينشئها الفهم الصوري ويوحد بها تلك الظواهر .

والزمان في رأي (كانت) صورتان فطرتان في الحساسية السورية للانسان ، أي أن صورتيهما موجودتان في الحس السوري بصورة مستقلة عن التجربة ، وينتج من ذلك أن كل ما نمزوه للأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، ولم نعتد فيه على ما أتانا من الخارج بواسطة الحس . وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا ، بمعنى أننا نحن خلقناها بأنفسنا ولم نستوردها من الخارج ، اذ هي تدور حول الزمان والمكان الفطرين . وبهذا تصبح الرياضة والمبادئ الرياضية ممكنة المعرفة ، وتصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة فلا تتسع في الميدان الرياضي للخطأ أو التناقض ، ما دام الميدان الرياضي هو الميدان الفطري للنفس ، وما دامت قضاياها منشأة من قبلنا وليست مقتبسة من واقع موضوعي منفصل عنا انشك في مدى امكان معرفته واستكناه سره .

والثانية : الطبيعيات ، أي المعارف البشرية عن العالم الموضوعي الذي يدخل في نطاق التجربة .

ويبدأ (كانت) هنا باستبعاد المادة عن هذا النطاق لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة الا ظواهرها . فهو يتفق مع (باركلي) على أن المادة ليست موضوعا للادراك والتجربة ، ولكنه يختلف عنه من ناحية اخرى . فهو لا يعتبر ذلك دليلا على عدم وجود المادة ومبررا لنفيها فلسفيا كما زعم باركلي .

. ولذا اسقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية الا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة ، فهذه الظواهر هي موضوع هذه العلوم ولذلك كانت الاحكام فيها تركيبية ثانوية لانها تتركز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة ، وهذه الظواهر انما تدرك بالتجربة .

وإذا أردنا أن نحلل هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل ، وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرين : أحدهما تجريبي ، والآخر عقلي . أما الجانب التجريبي من تلك الأحكام العقلية فهو الاحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج ، بعد صب الحس الصوري لها في قالب الزمان والمكان . وأما الجانب العقلي فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدركات الحسية ، ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية . فالمعرفة اذن مزيج من الذاتية والموضوعية ، فهي ذاتية في صورتها . وموضوعية في مادتها ، لأنها نتيجة التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج ، واحدى الصور العقلية الجاهزة فطريا في العقل . فنحن نعرف — مثلا — أن الفلزات تتمدد بالحرارة ، وإذا أخذنا هذه المعرفة بشيء من التحليل تبين أن موادها الخام ، وهي ظاهرة التمدد في الفلزات وظاهرة الحرارة ، جاءت عن طريق التجربة ، ولولاها لما استطعنا أن ندرك هذه الظواهر . وأما الناحية الصورية في المعرفة أي سببية احدى الظاهرتين للآخرى فليست تجريبية ، بل مردها الى مقولة العلية التي هي من مقولات العقل الفطرية ، فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية لما تكونت معرفة . كما أننا لو لم نحصل على المواد بالتجربة لما تحققت لنا معرفة أيضا . فالمعرفة توجد بتكليف العقل للموضوعات التجريبية بإطاراته وقوابله الخاصة ، أي مقولاته الفطرية ، لا أن العقل هو الذي يتكيف وأن أطاراته وقوابله هي التي تتبلور تبعا للموضوعات المدركة . فالعقل في ذلك نظير شخص يحاول أن يضع كمية من الماء في اناء ضيق لا يسعها ، فيمد الى الماء فيقلل من كميته ليتمكن وضعه فيه بدلا عن أن يوسع الاناء ليستوعب الماء كله .

وهكذا يتضح الانقلاب الفكري الذي أحدثه (كانت) في مسألة الفكر الانساني ، اذ جعل الاشياء تدور حول الفكر وتبلور طبقا لأطاراته

الخاصة ، بدلا عما كان يعتقد الناس من ان الفكر يدور حول الاشياء
ويتكيف تبعا لها .

• على هذا الضوء وضع (كانت) حدا فاصلا بين (الشيء في ذاته)
('شيء ذاتا') . فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي دون أي إضافة
من ذاتنا اليه . وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة .
لأن المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها . والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من
الموضوع التجريبي ، والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن .
واهذا تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تشل في ادراكاتنا للأشياء
الخارجية ، بمعنى ان ادراكنا يدلنا على حقيقة الشيء لذاتنا ، لا على حقيقة
الشيء في ذاته .

وبذلك تختلف العلوم الطبيعية عن العلوم الرياضية . فان العلوم
الرياضية لما كان موضوعها موجودا في النفس بصورة فطرية لم تقم فيها
اثنية بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا ، وعلى عكس ذلك العلوم
الطبيعية ، فانها تتناول الظواهر الخارجية التي تقع عليها التجربة . وهي
ظواهر موجودة بصورة مستقلة عنا ونحن نعلمها في قوانيننا الفطرية . فلا
غرو أن يفصل بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا .

الثالثة الميتافيزيقا . ويرى (كانت) استحالة التوصل فيها الى معرفة
عن طريق العقل النظري . وان أي محاولة لاقامة معرفة ميتافيزيقية على
أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة ، وذلك انه لا يصح في
القضايا الميتافيزيقية شيء من الاحكام التركيبية الاولى والاحكام
التركيبية الثانوية . اما الاحكام التركيبية الاولى فهي لما كانت احكاما
مستقلة عن التجربة ، فلا تصح الا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة
فطرية وجاهزة في الذهن بلا تجربة ، كموضوعي العلوم الرياضية من

الزمان والمكان ، وليست الأشياء التي تتناولها الميتافيزيقا - وهي الله والنفس والعالم - كذلك . فان الميتافيزيقا لا تعالج امورا ذهنية ، وانما تحاول البحث عن أشياء موضوعية قائمة في نفسها .

وأما الاحكام التركيبية الثانوية فهي الاحكام التي تعالج موضوعات تجريبية ، كموضوعات العلوم الطبيعية التي تدخل في الميدان التجريبي . ولذلك صارت ثانوية باعتبار احتياجها الى التجربة ، ومن الواضح ان مواضيع الميتافيزيقا ليست تجريبية فلا يمكن ان يتكون فيها حكمم تركيبي ثانوي ، ولا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متسع الا للاحكام التحليلية، أي الشروح والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية ، وهذه الاحكام ليست من المعرفة الحقيقية بشيء ، كما عرفنا سابقا .

والنتيجة التي يخلص اليها (كانت) من ذلك :

أولا : ان احكام العلوم الرياضية تركيبية أولية وهي ذات قيمة مطلقة .

ثانيا : ان الاحكام التي تقوم على أساس التجربة في العلوم الطبيعية أحكام تركيبية ثانوية ، والحقيقة فيها لا يمكن ان تكون أكثر من حقيقة نسبية .

ثالثا : ان موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن ان توجد فيها معرفة عقلية صحيحة ، لا على أساس الاحكام التركيبية الأولية ولا على أساس الأحكام التركيبية الثانوية .

والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت) هي ان الادراكات العقلية الأولية ليست علوما قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة ، بل هي روابط تساعد على تنظيم الاشياء ووصلها بعضها ببعض . فدورها الوحيد

هو انها تجعلنا ندرك الأشياء التجريبية في اطاراتها الخاصة .

ويترب على ذلك طبيعيا الغاء الميافيزيقا ، لأن تلك الادراكات الأولية ليست علوما بل هي روابط ، ولأجل ان تكون علما تحتاج الى موضوع ينشئه الذهن أو يدركه بالتجربة ، والموضوعات الميافيزيقية ليست من منشآت الذهن ولا من مدركات التجربة . كما يترب عليه أيضا ان الحقيقة في العلوم الطبيعية نسبية دائما ، لأن تلك الروابط داخلية في صميم معارفنا عن الظواهر الخارجية ، وهي روابط ذاتية . فيختلف الشيء في ذاته عن الشيء لذاتنا .

وتنطوي نظرية (كانت) هذه على خطاين أساسيين :

الاول : انها تعتبر العلوم الرياضية منشئة للحقائق الرياضية ومبادئها ، وبهذا الاعتبار ارتفع (كانت) ببادئ الرياضة وحقائقها عن امكان الخطأ والتناقض ، ما دامت مخلوقة للنفس ومستنبطة منها وليست مستوردة من الخارج ليك في خطأها او تناقضها .

ولكن الحقيقة التي يجب ان تقوم عليها كل فلسفة واقعية هي ان العلم ليس خلاقا ومنشئا، وانما هو كاشف عما هو خارج حدوده الذهنية الخاصة ، ولولا هذا الكشف الذاتي لما أمكن الرد على المفهوم المثالي مطلقا ، كما سبق . فعلينا بأن $2 + 2 = 4$ هو علم بحقيقة رياضية معينة ، وليس معنى علمنا بها اننا ننشئها ونخلقها في داخل نفوسنا — كما تحاول المثالية ان تفسر العلم بذلك — بل العلم في طبيعته كالمرآة ، فكما ان المرآة تدل على وجود واقع للصورة المنعكسة فيها خارج حدودها ، كذلك العلم يكشف عن حقيقة مستقلة ، ولأجل ذلك كان $2 + 2 = 4$ ، سواء أكان يوجد مفكر رياضي على وجه الأرض أم لا ، وسواء أدرك هذه

الحقيقة انسان أم لا . ومعنى ذلك أن المبادئ والحقائق الرياضية لها واقع موضوعي : فهي قوانين تعمل وتجري ، وليست العلوم الرياضية الا انعكاسات لها في الذهن البشري . وعلى هذا تكون كالمبادئ والقوانين الطبيعية تماما من حيث كونها واقعا مستقلا ينعكس في العقل ، فنواجه السؤال عن انعكاسها الذهني ومدى صحته ودقته ، كما نواجه ذلك السؤال في سائر العلوم . وليس لهذا السؤال الا جواب واحد وهو الجواب الذي يقدمه المذهب العقلي القائل بأن تلك الانعكاسات للمبادئ الرياضية في الذهن البشري لما كانت فطرية وضرورية فهي مضمونة الصحة بصورة ذاتية ، فالحقائق الرياضية ممكنة المعرفة لا لأننا نحن نخلقها ، بل لأننا نعكسها في علوم فطرية ضرورية .

الثاني : ان (كانت) يعتبر القوانين المتأصلة في العقل البشري قوانين للفكر ، وليست انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تحكم في العالم وتسيطر عليه بصورة عامة ، بل لا تعدو ان تكون مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ينظم بها ادراكاته الحسية . وقد سبق ان هذا الخطأ هو الذي تنبع عنه القول بنسبية الحقائق المدركة عن عالم الطبيعة ، والقول بتعذر درس الميتافيزيقا دراسة عقلية ، وعدم امكان اقامتها على اساس تلك الادراكات العقلية الفطرية ، لأنها مجرد روابط ينظم العقل بها ادراكاته الحسية ، وليست لدينا ادراكات فيما يخص موضوعات الميتافيزيقا لتنظم بتلك الروابط .

والانسياق مع المذهب النقدي هذا يؤدي الى المثالية حتما ، لأن الادراكات الاولى في العقل اذا كانت عبارة عن روابط معلقة تنتظر موضوعا لتظهر فيه ، فكيف يتاح لنا ان نخرج من التصورية الى الموضوعية ؟! وكيف نستطيع أن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا

المختلفة - أي ظواهر الطبيعة التي يعترف بموضوعيتها (كانت) ؟! فنحن نعلم ان طريق اثبات الواقع الموضوعي للاحساس هو مبدأ العلية ، الذي يحكم بأن كل انفعال حسي لا بد ان ينبثق عن سبب آثار ذلك الانفعال الخاص ؛ فاذا رجعت العلية في مفهوم (كانت) الى رابطة بين الظواهر المحسوسة ؛ فهي عاجزة بطبيعة الحال عن القيام بأي وظيفة أكثر من الربط بين احساساتنا وما يبدو فيها من ظاهرات ؛ ومن حقنا حينئذ ان نسأل (كانت) عن المبررات الفلسفية في نظره للاعتقاد بواقع موضوعي للعالم المحسوس ، ما دمنا لا نملك معرفة فطرية كاملة كمبدأ العلية لنبرهن بها على ذلك الواقع ، وانما نملك عدة روابط وقوانين لتنظيم الفكر والادراك .

وعلى هذا ، فالواقعية لا بد لها ان تعترف بأن الادراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة ، وتزول بذلك نسبية (كانت) التي زعمها في معارفنا عن الطبيعة . ذلك ان كل معرفة في العلوم الطبيعية ، وان كانت بحاجة الى ادراك فطري يقوم على أساسه الاستنتاج العلمي من التجربة ، ولكن هذا الادراك الفطري ليس ذاتيا خالصا بل هو انعكاس فطري لقانون موضوعي مستقل عن حدود الشعور والادراك .

فمعرفةنا بأن الحرارة سبب لتمدد الفلزات تستند الى ادراك حسي تجريبي للحرارة والتمدد ، وادراك عقلي ضروري لمبدأ العلية ، وكل من الادراكين يعكس واقعا موضوعيا ، وقد نتجت معرفةنا بتمديد الحرارة للفلزات عن معرفةنا بالواقعين الموضوعيين لذينك الادراكين ، فليس ما يطلق عليه (كانت) اسم الصورة ، صورة عقلية خالصة للعلم ، بل هو علم يتمتع بخصائص العلم من الكشف الذاتي وانعكاس واقع مستقل فيه .

واذا عرفنا ان العقل يملك بصورة فطرية علوما ضرورية بعدة قوانين

وحقائق موضوعية . صار باستطاعتنا أن نبني قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسفي بدراستها على ضوء تلك العلوم الضرورية ، لأنها ليست مجرد روابط خالصة بل هي معارف أولية وفي إمكانها أن تنتج لفكر البشري علوما جديدة .

ب - النسبية الذاتية :

يجيء بعد (كانت) دور النسبيين الذاتيين . وهم الذين يؤكدون على الطابع النسبي في جميع الحقائق التي تبدو للإنسان : باعتبار الدور الذي يلعبه عقل كل فرد في عملية اكتسابه لتلك الحقائق . فليست الحقيقة - في هذا المنهزم الجديد - إلا الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشرائطه . ولما كانت هذه الظروف والشرائط تختلف في الأفراد والحالات المتنوعة . كانت الحقيقة في كل مجال حقيقة بالنسبة إلى ذلك المجال الخاص بما ينطوي عليه من ظروف وشرائط . وليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع لتكون مطلقة بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص .

وهذه النسبية وإن كانت تحمل شعار الحقيقة ، ولكنه شعار مزيف ، فليست هي كما يبدو بكل وضوح إلا مذهبا من مذاهب الشك والريب في كل واقع موضوعي .

ويساند النسبية الذاتية هذه الاتجاه الفيزيولوجي للمثالية القائل أن الاحساس لا يبدو أن يكون رمزا ، وإن الذي يحدد كميته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي بل طبيعة الجهاز العصبي .

والواقع أن السبب الاصيل الذي أتاح الظهور لهذه النسبية الذاتية هو التفسير المادي للدراك ، واعتباره محتوى عملية مادية يتفاعل فيها

الجهاز العصبي المدرك والشيء الموضوعي ، كالهضم الذي تحققه عملية تفاعل خاص بين الجهاز الهاضم والمواد الغذائية . فكما ان الغذاء لا يتفاعل ولا يهضم الا باجراء عدة تصرفات وتطويرات عليه ، كذلك الشيء الذي ندركه لا يتاح لنا ادراكه الا بالتصرف فيه والتفاعل معه .

وتختلف هذه النسبية عن نسبية (كانت) في نقطتين :

الاولى . انها تخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء ، خلافا لـ (كانت) اذ كان يعتبر المبادئ والمعارف الرياضية حقائق مطلقة . ف $2 + 2 = 4$ حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في رأي (كانت) ، وأما في رأي النسبيين الذاتيين فهي حقيقة نسبية ، بمعنى انها الشيء الذي تقتضيه طبيعة ادراكنا وجهازنا الخاص فحسب .

الثانية ، ان الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف في الافراد ، وليس من الضروري ان يشترك جميع الناس في حقائق معينة ، لأن لكل فرد دورا ونشاطا خاصا . فلا يمكن الحكم بأن ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه الفرد الآخر ما دام من الممكن اختلافهما في وسائل الادراك أو طبيعته . واما (كانت) فالقوالب الصورية عنده قوالب فطرية تشترك فيها العقول البشرية جميعا ، ولهذا كانت الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع . وسوف يأتي في مستقبل دراساتنا الحديث عن التفسير المادي للادراك ، الذي ارتكزت عليه النسبية الذاتية وتفيده .

الشك العلمي :

رأينا قبل ساعة ان الشك الذي تسرب الى صفوف العلماء الطبيعيين حين قاموا بفتحاتهم الكبرى في حقل الفيزياء لم يكن شكاً علمياً ولا مرتكزاً على برهان علمي ، وانما هو شك قائم على خطأ فلسفي أو أزمة نفسية .

ولكننا نجد في حقول أخرى نظريات علمية تؤدي حتما إلى الشك والقول بانكار قيمة المعرفة البشرية ، بالرغم من ان بعض اصحابها لم يفكروا في الوصول الى هذه النتيجة بل ظللوا مؤمنين بقيمة المعرفة وموضوعيتها ، ولأجل ذلك اطلقنا اسم الشك العلمي على الشك الناتج عن تلك النظريات لأنها علمية أو ذات مظهر علمي على أقل تقدير .

ومن أهم تلك النظريات :

- ١ - السلوكية التي تفسر علم النفس على أساس علم الفلزجة .
- ٢ - مذهب التحليل النفسي عند فرويد .
- ٣ - المادية التاريخية التي تحدد آراء الماركسية في علم التاريخ .

أما السلوكية فهي إحدى المدارس الشهيرة في علم النفس التي تعبر عن الاتجاه المادي فيه ، واطلق عليها اسم السلوكية لأنها اتخذت من سلوك الكائن الحي وحركاته الجسمية التي يمكن إخضاعها للحس العلمي والتجربة موضوعاً لعلم النفس ، ورفضت الاعتراف بما وراء ذلك من موضوعات غير تجريبية كالعقل والشعور ، وحاولت ان تفسر سيكولوجية الانسان وحياته النفسية والشعورية كلها بدون ان تفترض له عقلاً وما إليه من المعاني الغيبية لأن الباحث النفسي لا يجد ولا يحس علمياً حين اجراء تجاربه على الآخرين بقولهم وانما يحس بسلوكهم وحركاتهم ونشائهم الفيزيولوجي ، فيجب لكي يكون البحث علمياً ، ان تفسر كل الظواهر السيكلوجية ضمن النطاق المحسوس وذلك بالنظر الى الانسان بوصفه آلة يمكن تفسير كل ظواهرها وحركاتها على الطريقة الميكانيكية وفي ضوء مبدأ العلية بالمنبهات الخارجية التي ترد على الآلة فتؤثر فيها : فلا يوجد لدينا ونحن ندرس الظواهر النفسية من وجهة رأي السلوكية عقل أو

شعور وانما نحن امام حركات ونشاطات مادية فيزيولوجية توجد بأسباب مادية باطنية أو خارجية . فحين نقول ، مثلا ، ان استاذ التاريخ يفكر في اعداد محاضرة عن تاريخ الملكية الفردية عند الرومان نكون قد عبرنا في الحقيقة عن نشاطات وحركات مادية في جهازه العصبي نشأت ميكانيكيا عن اسباب خارجية أو باطنية كحرارة الموقد الذي جلس أمامه استاذ التاريخ أو غليات الهضم التي اعقبت تناوله وجبة الغذاء .

وقد وجدت انسلوكية في المنبهات الشرطية القائمة على تجارب بافلوف سندا كبيرا يتيح لها التأكيد على كثرة المنبهات التي يتلقاها الانسان (بسبب نموها وزيادتها عن طريق الاشراف) حتى اصبح بالامكان القول بأن مجموع المنبهات (الطبيعية والشرطية) يتكافأ مع مجموع الافكار في حياة الانسان . وأما كيف استفادت السلوكية من تجارب بافلوف؛ وما هي المنبهات انشروطية التي كشفت عنها هذه التجارب فضاعفت من عدد المنبهات التي تفسر السلوكية في ضوءها أفكار الانسان والى أي مدى يمكن لتجارب بافلوف ان تبرهن على وجهة النظر السلوكية ، فهذا ما سنجيب عنه في البحث المخصص للادراك من بحوث هذا الكتاب - وهو الجزء الخامس من القسم الثاني في هذا الكتاب - وانما يهمنا الآن ابراز وجهة النظر السلوكية التي تخضع الحياة الفكرية عند الانسان للتفسير الميكانيكي وتفهم الفكر والشعور بوصفه نشاطا فيزيولوجيا تثيره أسباب مادية متنوعة .

ومن الواضح ان أي محاولة لوضع نظرية للمعرفة في ضوء السلوكية هذه يؤدي حتما الى موقف سلبي تجاه قيمة المعرفة والى عدم الاعتراف بقيمتها الموضوعية : وبالتالي يصبح كل بحث عن صحة هذه الفكرة انعلمية أو هذا المذهب الفلسفي أو ذلك الرأي الاجتماعي عبثا لا مبرر له

لأن كل فكرة ، مهما كان طابعها او مجالها العلمي او الفلسفي او الاجتماعي ، لا تعبر عن شيء سوى حالات خاصة تحدث في أجسام اصحاب الفكرة أنفسهم . فلا نستطيع ان تتساءل على الصعيد الفلسفي أي الفلسفتين على صواب : مادية أبيقور أو آلهية أرسطو ، ولا أن تتساءل على الصعيد العلمي أيهما على صواب : نيوتن في فكرته القائلة بتفسير الكون على أساس الجاذبية ، أو آنشتاين في نسبيته العامة ، ماركس في تفكيره الاقتصادي ، أو ريكاردو مثلا . وهكذا في كل المجالات ، لأن تساؤلنا هذا يبدو في ضوء السلوكية شيئا تماما بالتساؤل عن عمليات الهضم عند الباحثين المختلفين وأيها هو الصحيح ، فكما لا يصح ان تتساءل أيهما هو الحقيقة ، عمليات الهضم عند أبيقور ونيوتن وماركس او عند أرسطو وآنشتاين وريكاردو . كذلك لا يصح ان تتساءل أي مذاهبهم وأفكارهم هو الحقيقة لأن افكار هؤلاء المفكرين ، كعمليات الهضم المختلفة في معدتهم ، ليست الا وظائف جسية ونشاطات عضوية . فنتى أمكن لنشاط المعدة في عمليات الهضم ان يكشف لنا عن نوعية الغذاء ويصف لنا طبيعته يتاح للنشاط العصبي في الدماغ ان يعكس شيئا من الحقائق الخارجية ، وما دام لا يجوز لنا ان تتساءل عن نشاط المعدة أهو صادق أو كاذب فكذلك بالنسبة الى النشاط الفكري .

ونجد ايضا بوضوح ان الفكرة في رأي المدرسة السلوكية مرتبطة بمنبهاتها لا بدليلها ، وبذلك تفقد اثقة بكل معرفة بشرية لأن من الجائز ان تتبدل وتعقبها فكرة مناقضة اذا اختلفت المنبهات والشروط الخارجية ويعود من عبث القول مناقشة المفكر في فكرته وأدلتها وانما يجب التخصص عن المنبهات المادية لتلك الفكرة وإزالتها . فاذا كانت الفكرة قد نشأت مثلا من حرارة الموقد في الغرفة التي يفكر فيها وعليه الهضم كان السبيل الوحيد للقضاء على الفكرة تغيير جو الغرفة وإيقاف عذيب الهضم مثلا ،

وهكذا تصبح المعرفة البشرية خواء وخلوا من القيمة الموضوعية .

ومذهب التحليل النفسي عند فرويد يسجل نفس النتائج التي اتهمت اليها السلوكية فيما يتصل بنظرية المعرفة ، فهو وإن كان لا ينكر العقل ولكنه يقسمه الى فئتين احدهما العناصر الشعورية وهي مجموعة الافكار والمواطف والرغبات التي نحس بها في نفوسنا ، والآخر العناصر اللاشعورية في العقل أي شهواتنا وغرائزنا المختزنة وراء شعورنا وهي قوى عقلية عميقة الغور في أعماقنا ولا يمكن لنا السيطرة على نشاطها أو التحكم في تكوينها وتطورها ، وكل العناصر الشعورية تعتمد على هذه العناصر الخفية التي لا نشعر بها ، وليست اعمال الشخص الشعورية الا انمكاسا محرفا لتلك الشهوات والدوافع المختزنة في اللاشعور ، فالشعور اذن أتى عن طريق اللاشعور حتى يمكن القول لدى أصحاب التحليل النفسي بأن اللاشعور هو الذي يحدد محتويات الشعور وبالتالي يتحكم في كل أفكار الانسان وسلوكه . وعلى هذا الاساس تصبح شهواتنا الغريزية هي الاساس الحقيقي لما نعتقد بصحته ، وليست عمليات الاستدلال التي تهدينا الى النتائج المفروضة علينا سلفا من قبل شهواتنا وغرائزنا الا اعلاء لتلك الغرائز وتساميا بها الى منطقة الشعور التي تشكل القسم الأعلى من العقل ، بينما تشكل العناصر اللاشعورية والغرائز والشهوات المختزنة الطابق الارضي أو القسم الاسفل الاساسي .

وبسهولة نستطيع ان ندرك أثر هذا المذهب التحليلي على نظرية المعرفة . فان الفكر في ضوءه ليس أداة لتصوير الواقع والحدس بالحقيقة وانما وظيفته التعبير عن متطلبات اللاشعور ، والانتهاه حتما الى النتائج التي تفرضها شهواتنا وغرائزنا المختزنة في أعماقنا ، وما دام العقل آلة طيعة في خدمة غرائزنا والتعبير عنها لا عن الحقيقة والواقع فليس هناك ما يدعو

الى الاعتقاد بأنه يعكس الحقيقة لأن من الجائز ان تكون الحقيقة على خلاف رغباتنا اللاشعورية التي تتحكم في عقلنا . ومن المستحيل أن نفكر في تقديم أي ضمان للتوافق بين قوانا العقلية اللاشعورية وبين الحقيقة لأن هذا التفكير ذاته ينبثق أيضا عن رغباتنا اللاشعورية ويعبر عنها لا عن الواقع والحقيقة .

ويجيء بعد هذا دور المادية التاريخية لتنتهي الى نفس النتيجة التي أسفرت عنها مذاهب السلوكية والتحليل النفسي بالرغم من ان أصحابها يرفضون كل لون للشك ويؤمنون على الصعيد الفلسفي بقيمة المعرفة وقدرتها على كشف الحقيقة .

والمادية التاريخية تمر عن المفهوم الكامل للماركسية عن التاريخ والمجتمع وقوانين تركبه وتطوره وهي لذلك تعالج الأفكار والمعارف الانسانية عامة بوصفها جزءا من تركيب المجتمع الانساني فتعطي رأيا في كيفية نشوء سائر الأوضاع السياسية والاجتماعية .

والفكرة الأساسية في المادية التاريخية هي ان الوضع الاقتصادي الذي تحدده وسائل الانتاج هو الأساس الواقعي للمجتمع بكل نواحيه فجميع الظواهر الاجتماعية تنشأ عن الوضع الاقتصادي وتتطور تبعاً لتطوره . ففي بريطانيا مثلاً حينما تحول وضعها الاقتصادي من الاقطاع الى الرأسمالية وحلت الطاحونة البخارية محل الطاحونة الهوائية بدلت جميع أوضاعها الاجتماعية وتكيفت وفقاً للحالة الاقتصادية الجديدة .

ومن الطبيعي للمادية التاريخية ، بعد أن آمنت بهذا ، أن تربط المعرفة الانسانية عموماً بالوضع الاقتصادي أيضاً بوصفها جزءاً من الكيان الاجتماعي الذي يتركز كله على العامل الاقتصادي ، ولذلك نجد أنها تؤكد على ان المعرفة الانسانية ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ

فحسب ، وانما يكمن سببها الاصيل في الوضع الاقتصادي ، ففكر الانسان انعكاس عقلي للاوضاع الاقتصادية وما ينشأ عنها من علاقات وهو ينمو ويتطور طبقا لتلك الأوضاع والعلاقات .

ومن المير ان نلاحظ هنا أن القوى الاقتصادية احتلت في المادية التاريخية موضع العناصر اللاشعورية من الفرائز والشهوات في نظرية فرويد ، فبينما كان الفكر عند فرويد تعبيرا حتميا عن متطلبات الفرائز والشهوات المكتنزة يصبح في رأي المادية التاريخية تعبيرا حتميا عن متطلبات القوى الاقتصادية والوضع الاقتصادي العام . والنتيجة واحدة في الحالين وهي انعدام الثقة بالمعرفة وفقدانها لقيمتها لأنها اداة لتنفيذ متطلبات قوة صارمة مسيطرة على التفكير هي قوة اللاشعور او قوة الوضع الاقتصادي ، ولا يمكننا أن نعرف ما اذا كان الوضع الاقتصادي يملئ في عقولنا الحقيقة أو ضدها ، وحتى اذا وجدت هذه المعرفة فهي بدورها أيضا تعبیر جديد عن متطلبات الوضع الاقتصادي التي لم نعرف بعد كيف تنطبقها مع الواقع .

وبهذا نعرف ان مذهب الماركسية في التاريخ كان يفرض عليها الشك، غير أنها لم تخضع للشك وأعلنت في فلسفتها عن ايمانها بالمعرفة وقيمتها. وسوف نعرض فيما بعد لنظرية المعرفة عند الماركسية على الصعيد الفلسفي، وانما نريد ان نشير هنا الى ان النتائج المحتومة للمذهب الماركسي في التاريخ - أي المادية التاريخية - تناقض نظرية الماركسية الفلسفية عن المعرفة لأن الربط المحتوم بين الفكر والعامل الاقتصادي في المذهب التاريخي للماركسية يزيل الثقة بكل معرفة بشرية خلافا لنظرية المعرفة الماركسية التي تؤكد على هذه الثقة كما سنرى .

وسوف لن ندخل في نقاش الآن مع هذه النظريات الثلاث (السلوكية

والاشعورية والمادية التاريخية) فاننا ناقشنا السلوكية ورصيدها العلمي المزعوم من تجارب بافلوف في دراستنا للادراك - الجزء الخامس من القسم الثاني لهذا الكتاب - واستطعنا ان نبرهن على أن السلوكية لا تكفي تفسيراً مقبولاً للفكر ، كما تناولنا في كتاب (اقتصادنا) المادية التاريخية بالدرس والنقد الموسع بوصفها الاساس العلمي للاقتصاد الماركسي ، واهتمنا الى نتائج تدين المادية التاريخية في ارصدها الفلسفية والعلمية وتبرز ألوان التناقض بينها وبين اتجاه الحركة التاريخية في واقع الحياة . وأما نظرية فرويد في التحليل النفسي فلها موضعها من البحث في كتاب مجتمعنا .

فنحن هنا اذن لسنا بصدد نقاش تلك النظريات في مجالاتها الخاصة . وانما سوف تقتصر على الحديث عنها بالقدر الذي يتصل بنظرية المعرفة .

ففي حدود العلاقة بين تلك النظريات ونظرية المعرفة نستطيع القول بأن البرهنة ضد المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية تنطوي على تناقض وبالتالي على استحالة فاضحة لان النظرية العلمية التي تقدم ضد المعرفة البشرية ولازالة الثقة بها سوف تحكم على ذاتها أيضاً وتنسف أساسها وتسقط عن الاعتبار لأنها ليست الا إحدى تلك المعارف التي تحاربها وتشك أو تنكر قيمتها ، ولذلك كان من المستحيل ان تتخذ النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفي ومبرراً لتجريد المعرفة من قيمتها .

فالنظرية السلوكية تصور الفكر باعتباره حالة مادية تحدث في جسم المفكر بأسباب مادية كما تحدث حالة ضغط الدم فيه . ولأجل ذلك تنتهي بتجريده من قيمته الموضوعية ، غير ان هذه النظرية ليست هي من وجهة نظر السلوكية نفسها الا حالة خاصة حدثت في اجسام اصحاب النظرية أنفسهم ولا تعبر عن شيء سوى ذلك .

كما أن نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية ، فإذا صح أن الشعور تعبير محرق عن القوى اللاشعورية ونتيجة محتومة لتحكم تلك القوى في سيكولوجية الانسان فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها لأنها في هذا الضوء ليست أداة للتعبير عن الحقيقة وانما هي تعبیر عن شهواته وغرائزه المخبوءة في اللاشعور .

وقل الشيء نفسه عن المادية التاريخية التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي ، وبالتالي تجعل من نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معين عاشه ماركس وانعكس في ذهنه ممبرا عن متطلباته في مفاهيم المادية التاريخية ويصبح من المحتوم على المادية التاريخية أن تتغير وفقا لتغير الوضع الاقتصادي .

نظرية المعرفة في فلسفتنا

والآن نستطيع ان نستخلص من دراسة المذاهب السابقة ونقدتها الخطوط العريضة لمذهبنا في الموضوع ، وتلخص فيما يأتي :

الخط الاول : ان الادراك البشري على قسمين : احدهما التصور ، والآخر التصديق . وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية ، لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا ، وهو لا يبرهن - اذا جرد عن كل اضافة - على وجود الشيء موضوعيا خارج الادراك ، وانما الذي يملك خاصة الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي هو التصديق أو المعرفة التصديقية . فالتصديق هو الذي يكشف عن وجود واقع موضوعي للتصور .

الخط الثاني : ان مرد المعارف التصديقية جميعا الى معارف أساسية ضرورية ، لا يمكن اثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها ، وانما

يشعر العقل بضرورة التسليم والاعتقاد بصحتها ، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلة والمبادئ الرياضية الاولى ، فهي الاضواء العقلية الاولى ، وعلى هدي تلك الاضواء يجب ان تقام سائر المعارف والتصديقات ، وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك الاضواء وتسلطها كان أبعد عن الخطأ . فقيمة المعرفة ، تتبع مقدار ارتكازها على تلك الاسس ومدى استنباطها منها ، ولذلك كان من الممكن استحصال معارف صحيحة في كل من الميتافيزيقا والرياضيات والطبيعات على ضوء تلك الاسس ، وان اختلفت الطبيعات في شيء ، وهو ان الحصول على معارف طبيعية بتطبيق الاسس الاولى يتوقف على التجربة التي تهىء للانسان شروط التطبيق ، وأما الميتافيزيقا والرياضيات فالتطبيق فيها قد لا يحتاج الى تجربة خارجية .

وهذا هو السبب في ان نتائج الميتافيزيقا والرياضيات نتائج قطعية في الغالب ، دون النتائج العلمية في الطبيعات . فان تطبيق الاسس الاولى في الطبيعات لما كان محتاجا الى تجربة تهىء شروط التطبيق ، وكانت التجربة في الغالب ناقصة وقاصرة عن كشف جميع الشروط ، فلا تكون النتيجة القائمة على اساسها قطعية .

ولنأخذ لذلك مثالا من الحرارة . فلو أردنا ان نستكشف السبب الطبيعي للحرارة ، وقمنا بدراسة عدة تجارب علمية ، ووضعنا في نهاية المطاف النظرية القائلة ان (الحركة سبب الحرارة) ، فهذه النظرية الطبيعية في الحقيقة نتيجة تطبيق لمبدأ ومعارف ضرورية . اي التجارب التي جمعناها ودرسناها ، ولذا فهي صحيحة ومضمونة الصحة بمقدار ما تركز على تلك المبادئ الضرورية . فالعالم الطبيعي يجمع أول الامر كل مظاهر الحرارة التي هي موضوع البحث ، كدم بعض الحيوانات والحديد المحمى والاجسام المحترقة وغير ذلك من آلاف الاشياء الحارة ، ويبدأ بتطبيق مبدأ عقلي ضروري عليها وهو مبدأ العلية القائل (ان لكل حادثة سببا) ،

فيعرف بذلك ان لهذه المظاهر من الحرارة سببا معينا ، ولكن هذا السبب حتى الآن مجهول ومردد بين طائفة من الاشياء ، فكيف يتاح تعيينه من بينها ؟

ويستعين العالم الطبيعي في هذه المرحلة بمبدأ من المبادئ الضرورية العقلية ، وهو المبدأ القائل (باستحالة انفصال الشيء عن سببه) ، ويدرس على ضوء هذا المبدأ تلك الطائفة من الاشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة ، فيستبعد عدة من الاشياء ويسقطها من الحساب ، كدم الحيوان - مثلا - ، فهو لا يمكن أن يكون سببا للحرارة لأن هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة ، فلو كان هو السبب للحرارة لما أمكن أن تنفصل عنه ويكون باردا في بعض الحيوانات . ومن الواضح أن استبعاد دم الحيوان عن السببية لم يكن الا تطبيقا للمبدأ الآنف الذكر الحاكم بأن الشيء لا ينفصل عن سببه ، وهكذا يدرس كل شيء مما كان يظنه من اسباب الحرارة فيبرهن على عدم كونه سببا بحكم مبدأ عقلي ضروري . فان امكنه ان يستوعب بتجاربه العلمية جميع ما يحتمل ان يكون سببا للحرارة ، ويدل على عدم كونه سببا - كما فعل في دم الحيوان - ، فسوف يصل في نهاية التحليل العلمي الى السبب الحقيقي - حتما - بعد اسقاط الاشياء الاخرى من الحساب ، وتصبح النتيجة العلمية حينئذ حقيقة قاطعة ، لا ارتكازها بصورة كاملة على المبادئ العقلية الضرورية ، وأما اذا بقي في نهاية الحساب شيان او اكثر ولم يستطع ان يمين السبب على ضوء المبادئ الضرورية ، فسوف تكون النظرية العلمية في هذا المجال ظنية .

وعلى هذا نعرف :

اولا : ان المبادئ العقلية الضرورية هي الاساس العام لجميع الحقائق العلمية ، كما سبق في الجزء الاول من المسألة .

ثانيا : ان قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية .

موقوفة على مدى دقتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية على مجموعة التجارب التي امكن الحصول عليها . ولذا فلا يمكن اعطاء نظرية علمية بشكل قاطع الا اذا استوعبت التجربة كل امكانيات المسألة ، وبلغت الى درجة من السعة والدقة بحيث امكن تطبيق المبادئ الضرورية عليها . واقامة استنتاج علمي موحد على اساس ذلك التطبيق .

ثالثا : في المجالات غير التجريبية — كما في مسائل الميتافيزيقا — تركز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات ، ولكن هذا التطبيق قد يتم فيها بصورة مستقلة عن التجربة . ففي مسألة اثبات العلة الاولى للعالم — مثلا — يجب على العقل ان يقوم بمحاولة تطبيق مبادئه الضرورية على هذه المسألة ، حتى يضع بموجها نظريته الايجابية او السلبية ، وما دامت المسألة ليست تجريبية فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقلي بحث بصورة مستقلة عن التجربة .

وبهذا تختلف مسائل الميتافيزيقا عن العلم الطبيعي في كثير من مجالاتها . ونقول (في كثير من مجالاتها) لأن استنتاج النظرية الفلسفية أو الميتافيزيقية من المبادئ الضرورية في بعض الاحايين يتوقف على التجربة أيضا ، فيكون للنظرية الفلسفية حينئذ نفس ما للنظريات العلمية من قيمة ودرجة .

الخط الثالث : عرفنا ان المعرفة التصديقية هي التي تكشف لنا عن موضوعية التصور، ووجود واقع موضوعي للصورة التي توجد في ذهننا . وعرفنا أيضا أن هذه المعرفة التصديقية مضمونة بمقدار ارتكازها على المبادئ الضرورية . والمسألة الجديدة هي مدى التطابق بين الصورة الذهنية — فيما اذا كانت دقيقة وصحيحة — والواقع الموضوعي الذي صدقنا بوجوده من وراءها .

والجواب على هذه المسألة ، هو أن الصورة الذهنية التي نكونها عن واقع موضوعي معين فيها ناحيتان : فهي من ناحية صورة الشيء وجوده الخاص في ذهننا . ولا بد لأجل ذلك أن يكون فيها الشيء متمثلاً فيها ، والا لم تكن صورة له ، ولكنها من ناحية أخرى تختلف عن الواقع الموضوعي اختلافا أساسيا . لأنها لا تملك الخصائص التي يتمتع بها الواقع الموضوعي لذلك الشيء ، ولا تتوفر فيها ما يوجد في ذلك الواقع من ألوان الفعالية والنشاط . فالصورة الذهنية التي نكونها عن المادة أو الشمس أو الحرارة مهما كانت دقيقة ومنفصلة لا يمكن أن تقوم بنفس الأدوار الفعالة التي يقوم بها الواقع الموضوعي لتلك الصور الذهنية في الخارج .

وبذلك نستطيع أن نحدد الناحية الموضوعية للفكرة ، والناحية الذاتية . أي الناحية المأخوذة عن الواقع الموضوعي ، والناحية التي ترجع إلى التبلور الذهني الخاص . فالفكرة موضوعية باعتبار تمثل الشيء فيها لدى الذهن ، ولكن الشيء الذي يمثل لدى الذهن في تلك الصورة يفقد كل فعالية ونشاط مما كان يتمتع به في المجال الخارجي ، بسبب التصرف الذاتي ، وهذا الفارق بين الفكرة والواقع هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود ، كما سندرس ذلك في المسألة الثانية من هذا الكتاب (١) .

(١) وهذه الناحية الذاتية التي تنطوي عليها الصور الذهنية في رأينا، تختلف عن الناحية الذاتية التي يقول بها (كانت) . والتي ينادي بها النسبيون الدائريون . فليست الذاتية في رأينا باعتبار الجانب الصوري من العلم كما يزعم (كانت) ولا باعتبار كون الإدراك حصلة تفاعل مادي ، والتفاعل يستدعي التصرف من الجانبين ، بل هي على أساس التفرقة بين لوني الوجود : الذهني والخارجي . فالشيء الموجود في الصورة الذهنية هو الشيء الموجود في الخارج خلافاً للشيئين ، ولكن لون وجوده في الصورة يختلف عن لون وجوده الخارجي .

النسبية التطورية :

والآن ، وقد طقنا على شتى المذاهب الفلسفية في نظرية المعرفة ،
نصل الى دور الديالكتيك فيها . فقد حاول الماديون الديالكتيكيون
ابعاد فلسفتهم عن الشك والفسطة ، فرفضوا المثالية والنسبية الذاتية ،
وما انتهت اليه عدة مذاهب من ألوان الشك والارتياب ، وأكدوا على
امكان المعرفة الحقيقية للعالم . وبذلك ظهرت نظرية المعرفة على ايديهم
في اطار من اليقين الفلسفي ، المرتكز على اسس النظرية الحسية والمذهب
التجريبي .

فماذا رصدوا لهذا المشروع الجبار والتصميم الفلسفي الضخم ؟
كان رصيدهم هو التجربة لتنفيذ المثالية .
وكان رصيدهم هو الحركة لرفض النسبية .

التجربة والمثالية :

قال انجلز عن المثالية :

« ان اقوى تفنيد لهذا الوهم الفلسفي ، ولكل وهم فلسفي
آخر هو العمل والتجربة والصناعة بوجه خاص . فاذا استطعنا
أن نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية ما ، بخلقنا هذه
الظاهرة بأنفسنا ، واحداثنا لها بواسطة توفر شروطها نفسها ،
وفوق ذلك اذا استطعنا استخدامها في تحقيق أغراضنا كان
في ذلك القضاء المبرم على مفهوم الشيء في ذاته العصي على
الادراك الذي أتى به (كانت) » ^(١) .

(١) لودفيغ فيورباخ ص ٥٤ .

وقال ماركس :

« ان مسألة معرفة ما اذا كان بوسع الفكر الانساني ان ينتهي الى حقيقة موضوعية ليس بمسألة نظرية ، بل انها مسألة عملية ، ذلك انه ينبغي للانسان ان يقيم الدليل في مجال الممارسة على حقيقة فكره » (١) .

وواضح من هذه النصوص ان الماركسية تحاول ان تبرهن على الواقع الموضوعي بالتجربة ، وتحل المشكلة الاساسية الكبرى في الفلسفة — مشكلة المثالية والواقعية — بالاساليب العلمية .

وهذا مظهر واحد من مظاهر عديدة وقع فيها الخلط بين الفلسفة والعلوم ، فان كثيرا من القضايا الفلسفية حاول بعض دراستها بالاساليب العلمية ، كما ان عدة من قضايا العلم درسها بعض المفكرين دراسة فلسفية . فوقع الخطأ في هذه وتلك .

والمشكلة التي يتصارع حولها المثاليون والواقعيون هي من تلك المشاكل التي لا يمكن اعتبار التجربة المرجع الاعلى فيها ، ولا اعطاؤها الصفة العلمية ، لان المسألة التي يركز عليها البحث فيها هي مسألة وجود واقع موضوعي للحس التجريبي . فالمثالي يزعم ان الاشياء لا توجد الا في حسنا وادراكاتنا التجريبية ، والواقعي يعتقد بوجود واقع خارجي مستقل للحس والتجربة . ومن البديهي ان هذه المسألة تضع الحس التجريبي بالذات موضع الامتحان والاختبار ، فلا يمكن ان يبرهن على موضوعية التجربة والحس بالتجربة والحس نفسهما ، ولا الرد على المثالية

(١) لودفيغ فيورباخ ص ١١٢ .

بها ، مع أنها هي موضع النقاش والبحث بين الفريقين المثاليين والواقعيين .
فكل مشكلة موضوعية انما يمكن اعتبارها علمية ، وحلها بأساليب
العلم التجريبية ، فيما اذا كان من المعترف به سلفا صدق التجربة
العلمية وموضوعيتها . فمشكلة حجم القمر ، أو بعد الشمس عن الارض ،
أو بنية الذرة ، أو تركيب النبات ، أو عدد العناصر البسيطة ، يمكن انتهاز
الطرق العلمية في دراستها وحلها . وأما اذا طرحت نفس التجربة على
بساط البحث ، وثار النقاش حول قيمتها الموضوعية ، فلا موضع للاستدلال
العلمي في هذا المجال على صدق التجربة وقيمتها الموضوعية بالتجربة
نفسها .

فواقعية الحس والتجربة اذن هي الاساس الذي يتوقف عليه كيان
العلوم جميعا ، ولا تتم دراسة أو معالجة علمية الا بناء عليه ، فيجب أن
يعالج هذا الاساس معالجة فلسفية خالصة قبل الاخذ بأي حقيقة علمية .
واذا درسنا المسألة دراسة فلسفية نجد ان الاحساس التجريبي لا
يعدو أن يكون لونا من ألوان التصور ، فمجوعة التجارب مهما تنوعت
انما تمون الانسان بأدراكات حسية متنوعة . وقد مر بنا التحدث عن
الاحساسات في دراستنا للمثالية ، وقلنا انها ما دامت مجرد تصورات فلا
تبرهن على الواقع الموضوعي ودحض المفهوم المثالي .

وانما يجب علينا أن ننطلق من المذهب العقلي لشيد على اسسه
المفهوم الواقعي للحس والتجربة ، فنؤمن بوجود مبادئ تصديقية
ضرورية في العقل ، وعلى ضوء تلك المبادئ نثبت موضوعية أحاسيسنا
وتجاربنا .

ولناخذ لذلك مثالا مبدأ العلية ، الذي هو من تلك المبادئ
الضرورية . فان هذا المبدأ يحكم بأن لكل حادثة سببا خارجا عنه ، وعلى

أساسه تلاك من وجود واقع موضوعي للاحاساس والمشاعر التي تحدث في نفوسنا ، لانها بحاجة الى سبب تنبثق عنه ، وهذا السبب هو الواقع الموضوعي .

وهكذا نستطيع ان نبرهن على موضوعية الحس والتجربة بمبدأ العلية .

فهل يمكن للماركسية ان تتخذ هذا الاسلوب ؟ طبعاً لا ، وذلك :
اولاً : لأنها لا تؤمن بمبادئ ضرورية عقلية ، فليس مبدأ العلية في عرفها
الاً مبدأ تجزيياً تدل عليه التجربة ، فلا يصح أن يعتبر اساساً لصدق التجربة وموضوعيتها .

وثانياً : ان الديالكتيك يفسر تطورات المادة وحوادثها بالتناقضات المحتواة في داخلها . وليست الحوادث الطبيعية في تفسيره محتاجة الى سبب خارجي ، كما سندرس ذلك بكل تفصيل في المسألة الثانية . فاذاً كان هذا التفسير الديالكتيكي كافياً لتبرير وجود الحوادث الطبيعية ، فلماذا نذهب بعيداً ؟ ولماذا نضطر الى افتراض سبب خارجي وواقع موضوعي لكل ما يثور في نفوسنا من ادراك ؟ بل يصبح من الجائز ان نقول المثالية في ظواهر الادراك والحس ما قاله الديالكتيك عن الطبيعة تماماً ، وبوجه ان هذه الظواهر في حدوثها وتعاقبها محكومة لقانون تقض النقض، الذي يضع رصيد التغير والتطور في المحتوى الداخلي .

وبهذا نعرف ان الديالكتيك لا يحجبنا عن سبب خارج الطبيعة فحسب ، بل يحجبنا بالتالي عن هذه الطبيعة بالذات ، وعن كل شيء خارج دنيا الشعور والادراك ^(١) .

(١) وقد جاء في كلام انجلز السابق التاكيد على ناجية القيمة

ولنعرض شيئا من النصوص الماركسية التي حاولت معالجة المشكلة بما لا يتفق مع طبيعتها وطابعها الفلسفي :

١ - قال (روجيه غارودي) :

« تعلمنا العلوم ان الانسان ظهر على وجه الارض في زمن متأخر جدا ، وكذلك الفكر معه . ولكي تؤكد ان الفكر كان موجودا ، متقدما على الارض ، على المادة ، يجب اذن التأكد بأن هذا الفكر لم يكن فكر الانسان . ان المثالية في جميع أشكالها لا تستطيع ان تنجو من اللاهوت » (١) .

« لقد وجدت الارض حتى قبل كل كائن ذي حساسية ، قبل كل كائن حي . وما كان لأيه مادة عضوية ان توجد على



الموضوعية لخلق ظاهرة وانشائها ، وان في ذلك الرد الحاسم على النزعات المثالية . ولا اظن هذا التأكيد حين يصدر من المدرسة الماركسية ينطوي على معنى فلسفي خاص ، وان امكن للباحث الفلسفي ان يصوغ من ذلك دليلا خاصا على اثبات ان الواقع الموضوعي يرتكز على العلم الحضورى ، نظرا الى ان الفاعل يعلم بآثاره، وما يخلق علما حضوريا ، والعلم الحضورى بشيء هو نفس وجوده الموضوعي . فالانسان اذن يتصل بالواقع الموضوعي لما يعلمه علما حضوريا . فالمثالية اذا اسقطت من حساب المعرفة الموضوعية العلم الحضورى الذي لا تتصل فيه الا بافكارنا ، كفى للواقعية العلم الحضورى .

ولكن هذا الدليل يقوم على فهم مغلوط للعلم الحضورى ، فان اساس معرفتنا للاشياء انما هو العلم الحضورى . واما العلم الحضورى فهو لا يعني اكثر من حضور العلوم الواقعي لدى العالم ، ولذلك كان كل انسان يعلم بنفسه علما حضوريا ، مع ان كثيرا من الناس انكر وجود النفس . ولا تتسع حدودنا الخاصة في هذه الدراسة للافاضة في هذه الناحية .

(١) ما هي المادة ص ٣٢ .

الكرة الأرضية في أول مراحل وجودها . فالمادة غير العضوية
سبقت الحياة اذن وكان على الحياة ان تنمو وتتطور خلال
آلاف آلاف السنين قبل ان يظهر الانسان ومعه المعرفة .
العلوم تقودنا اذن الى التاكيد بأن العالم قد وجد في حالات لم
يكن فيها أي شكل من أشكال الحياة أو الحساسية
ممكنا » (١) .

هكذا يعتبر (روجيه) الحقيقة العلمية - القائلة بضرورة تقدم
نشأة المادة غير العضوية على المادة العضوية - دليلا على وجود العالم
الموضوعي لأن المادة العضوية ما دامت تتاجا لتطور طويل ومرحلة متأخرة
من مراحل نمو المادة ، فلا يمكن ان تكون المادة مخلوقة للوعي البشري ،
الذي هو متأخر بدوره عن وجود كائنات عضوية حية ذات جهاز عصبي
مركز ، فكأنه افترض مقدما ان المثالية تسلم بوجود المادة العضوية ،
فشاد على ذلك استدلاله ، ولكن هذا الافتراض لا مبرر له ، لأن المادة
بمختلف ألوانها وأقسامها - من العضوية وغيرها - ليست في المفهوم
المثالي الا صورا ذهنية ، نخلقها في ادراكاتنا وتصوراتنا . فالاستدلال
الذي يقدمه لنا (روجيه) ينطوي على مصادرة ، وينطلق من نقطة لا
تعترف بها المثالية .

ب - قال لينين :

« اذا اردنا طرح المسألة من وجهة النظر التي هي وحدها
صحيحة - يعني من وجهة النظر الديالكتيكية المادية - ينبغي
أن نتساءل هل الكهارب والاثير .. الخ موجوده خارج الذهن
البشري ، وهل لها حقيقة موضوعية أم لا ؟ عن هذا السؤال

(١) ما هي المادة ص ٤ .

ينبغي ان يجيب علماء التاريخ الطبيعي . وهم يجيبون دائما
ودون تردد بالاجاب، نظرا لانهم لا يترددون بالتسليم بوجود
الطبيعة وجودا اسبق من وجود الانسان ، وجود المادة
العضوية « (١) » .

ونلاحظ في هذا النص نفس المصادر التي استعملها (روجيه) ،
مع التشدق بالعلم واعتباره الفاصل النهائي في المسألة . فما دام علم
التاريخ الطبيعي قد أثبت وجود العالم قبل ظهور الشعور والادراك ، فما
على المثاليين الا ان يركعوا امام الحقائق العلمية ويأخذوا بها . ولكن
علم التاريخ الطبيعي ما هو الا لون من ألوان الادراك البشري . والمثالية
تنفي الواقع الموضوعي لكل ادراك مهما كان لونه ، فليس العلم في
مفهومها الا فكريا ذاتيا خالصا ، أفليس العلم حصيلة التجارب المتنوعة ؟
أو ليست هذه التجارب والاحساسات التجريبية هي موضع النقاش ،
الدائرة حول ما اذا كانت تملك واقعا موضوعيا أو لا ؟ فكيف يكون
لعلم كلمته الفاصلة في الموضوع ؟

ج - قال جورج بوليتزير :

« ليس هناك من يشك في أن الحياة المادية للمجتمع توجب
مستقلة عن وعي الناس ، اذ ليس ثمة من يمتنع الازم
الاقتصادية ، سواء كان رأسماليا أو بروليتاريا ، رغم ان هذ
الازمة تحدث حتما » (٢) .

وهذا لون جديد يتخذه الماركسيون للرد على المثالية ، ف (جورج

(١) ما هي المادة ص ٢١
(٢) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٦٨ .

لا يستند في هذا النص الى حقائق علمية ، وانما يركز استدلاله على حقائق وجدانية ، نظرا الى ان كل واحد منا يشعر بوجوده انه لا يتنى كثيرا من الحوادث التي تحدث ، ولا يرغب في وجودها ، ومع ذلك هي تحدث وتوجد خلافا لرغبته ، فلا بد اذن أن يكون للحوادث وتسلسلها المطرد واقع موضوعي مستقل . وليست هذه المحاولة الجديدة بأدنى الى التوفيق من المحاولات السابقة ، لأن المفهوم التالي - الذي ترجع فيه الاشياء جميعا الى مشاعر وادراكات - لا يزعم ان هذه المشاعر والادراكات تنبثق عن اختيار الناس واراداتهم المطلقة ، ولا تتحكم فيها قوانين ومبادئ عامة ، بل المثالية والواقعية متفتتان على أن العالم يسير طبقا لقوانين ومبادئ تجري عليه وتتحكم فيه ، وانما يختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتيا موضوعيا .

والنتيجة التي تؤكد عليها مرة أخرى هي ان من غير الممكن اعطاء مفهوم صحيح للفلسفة الواقعية ، والاعتقاد بواقعية الحس والتجربة الا على أساس المذهب العقلي ، القائل بوجود مبادئ عقلية ضرورية مستقلة عن التجربة . وأما اذا بدأنا البحث في مسألة المثالية والواقعية من التجربة أو الحس - اللذين هما مورد النزاع الفلسفي بين المثاليين والواقعيين - فسوف ندور في حلقة مفرغة ، ولا يمكن ان نخرج منها بنتيجة في صالح الواقعية الفلسفية .

التجربة والشيء في ذاته :

تحارب الماركسية فكرة الشيء لذاته التي عرضها (كانت) ، في بعض أشكالها ، كما تحارب الافكار التصويرية المثالية ، فلننظر الى أسلوبها في ذلك .

قال جورج بوليتزير :

« والواقع ان الجدل - وحتى الجدل المثالي عند هيجل - يقول ان التمييز بين صفات الشيء والشيء في ذاته تمييز أجوف ، فاذا عرفنا كل صفات شيء ما عرفنا الشيء ذاته ، ثم يبقى ان تكون هذه الصفات مستقلة عنا ، وفي هذا بالذات يتحدد معنى مادية العالم ولكن ما دما نعرف صفات هذا الواقع الموضوعي، فلا يمكن ان يقال عنه انه غير قابل للمعرفة . فمن السخف ان تقول - مثلا - شخصيتك شيء و صفاتك و عيوبك شيء آخر، وانا اعرف صفاتك و عيوبك ولكني لا اعرف شخصيتك ، ذلك لأن الشخصية هي بالضبط مجموع العيوب والصفات ، وكذلك فن التصوير هو جماع اعمال الصور ، فمن السخف ان نقول هناك اللوحات والرسامون والألوان والأساليب والمدارس ، ثم هناك (التصوير) في ذاته معلقا فوق الواقع وغير قابل للمعرفة . فليس هناك قسمان للواقع، بل الواقع كل واحد نكشف بالتطبيق وجوهه المختلفة على التوالي . وقد علمنا الجدل ان الصفات المختلفة للاشياء تكشف عن نفسها بواسطة الصراع الباطن للاضداد ، وهو الذي يصنع التغيير ، فحالة السيولة في ذاتها هي بالضبط حالة الاتزان النسبي ، الذي ينكشف تناقضه الباطن في لحظة التجمد أو الغليان . ومن هنا قال لينين « لا يوجد ولا يمكن ان يوجد أي فارق مبدئي بين الظاهرة والشيء في ذاته: وليس ثمة فرق بين ما هو معروف وبين ما يعرف بعد » فكلما ازداد عمق معرفتنا للواقع اصبح الشيء في ذاته تدريجيا شيئا لذاتنا «^(١)»

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ص ١٠٨ - ١٠٩ .

ولأجل ان ندرس الماركسية في هذا النص ، يجب ان نميز بين معنيين
لفكرة فصل الشيء في ذاته عن الشيء لذاتنا :

الاول : ان العلم البشري لما كان يرتكز - في نظر المبدأ الحسي
التجريبي - على الحس ، والحس لا يتناول الا ظواهر الطبيعة ، ولا
ينفذ الى الصميم والجوهر ، فهو مقصور على هذه الظواهر التي يمتد
اليها الحس التجريبي ، وتقوم بذلك هوة فاصلة بين الظواهر والجوهر .
فالظواهر هي الاشياء لذاتنا ، لأنها الجانب السطحي القابل للادراك من
الطبيعة ، والجوهر هو الشيء في ذاته ولا تنفذ اليه المعرفة البشرية .

ويحاول جورج بوليتزر القضاء على هذه الثنائية بحذف المادة او
الجوهر من الواقع الموضوعي ، فهو يؤكد على أن الجدل لا يميز بين
صفات الشيء والشيء في ذاته ، بل يعتبر الشيء عبارة عن مجموعة
الصفات والظواهر . ومن الواضح ان هذا لون من ألوان المثالية التي
نادى بها (باركلي) حين احتج على اعتقاد الفلاسفة بوجود مادة وجوهر
وراء الصفات والظواهر التي تبدو لنا في تجاربنا ، وهو لون من المثالية
يحتمل المبدأ الحسي والتجريبي . فما دام الحس هو القاعدة الاساسية
للمعرفة ، وهو لا يدرك سوى الظواهر ، فلا بد من اسقاط الجوهر من
الحساب . واذا سقط فلا يبقى في الميدان الا الظواهر والصفات القابلة
للادراك .

الثاني : ان الظواهر - التي يمكن ادراكها ومعرفتها - ليست هي
في مدراكنا وحواسنا كما هي في واقعها الموضوعي . فالثنائية ليست هنا
بين الظاهرة والجوهر ، بل بين الظاهرة كما تبدو لنا والظاهرة كما هي
موجودة بصورة موضوعية مستقلة .

فهل تستطيع الماركسية أن تقضي على هذه الثنائية ؟ وتبرهن على أن
الواقع الموضوعي يبدو لنا في أفكارنا وحواسنا كما هو في مجاله
الخارجي المستقل ؟

ونجيب بالنفي ما دام الادراك في المفهوم المادي عملا فزيولوجيا
خالصا .

ويلزمنا في هذا الصدد ان نعرف لون العلاقة القائمة بين الادراك
أو الفكرة أو الاحساس ، والشيء الموضوعي في المفهوم المادي . على
اساس المادية الآلية ، وعلى اساس المادية الديالكتيكية معا .

أما على اساس المادية الآلية ، فالصورة أو الادراك الحسي انعكاس
للواقع الموضوعي في الجهاز العصبي انعكاسا آليا، كما تنعكس الصورة في
المرآة أو العدسة . فان المادية الآلية لا تعترف للمادة بحركة ونشاط ذاتي ،
وتفسر جميع الظواهر تفسيراً آلياً ، ولذلك لا يمكنها ان تفهم علاقات
المادة الخارجية بالنشاط الذهني للجهاز العصبي ، الا في ذلك الشكل
الجامد من الانعكاس .

وتواجه حينئذ السؤااين التاليين :

هل يوجد في الاحساس شيء موضوعي، أي شيء ليس متعلقا بالانسان
وانما انتقل الى الحس من الواقع الخارجي للمادة ؟

واذا كان يوجد شيء من هذا القبيل في الاحساس ، فكيف انتقل
هذا الشيء من الواقع الموضوعي الى الاحساس ؟

والمادية الآلية لا تستطيع ان تجيب على السؤال الأول بالاثبات،
لأنها اذا اثبتت وجود شيء موضوعي في الاحساس لزما ان تبرر كيفية
انتقال الواقع الموضوعي الى الاحساس الذاتي ، أي أن تجيب على
السؤال الثاني وتفسر عملية الانتقال ، وهذا ما تعجز عنه ، ولذا فهي
مضطرة الى ان تضع نظرية الانعكاس ، وتفسر العلاقة بين الفكرة والشيء
الموضوعي ، كما تفسر العلاقة بين صورة المرآة أو العدسة ، والواقع
الموضوعي الذي ينعكس فيها .

الظاهرة تلك موجودة أم لا ؟ والاجابة مثلاً ، ب (نعم) على السؤال : هل الشمس موجودة ؟ وب (لا) على السؤال : هل الدائرة المربعة موجودة ؟ في المنطق الشكلي يقف الانسان عند حد اجابات بسيطة جداً ، نعم أو لا ، أي عند حد تمييز نهائي بين الحقيقة والخطأ . لهذا السبب تواجه الحقيقة باعتبارها شيئاً معطى ساكناً ثابتاً نهائياً ، ومتعارضاً متعارضاً مطلقاً مع الخطأ » (١) .

تخلص معنا من هذه النصوص الماركسية آراء ثلاثة ، يرتبط بعضها ببعض كل الارتباط .

الاول : ان الحقيقة في نمو وتطور ، يمس نمو الواقع وتطوره .

الثاني : ان الحقيقة والخطأ يمكن ان يجتمعا ، فتكون الفكرة الواحدة خطأ وحقيقة ، وليس هناك تعارض مطلق بين الخطأ والحقيقة ، كما يؤمن به المنطق الشكلي ، على حد تعبير كيدروف .

الثالث : ان أي حكم مهما بدت الحقيقة فيه واضحة فهو يحتوي على تناقض خاص ، وبالتالي على جانب من الخطأ . وهذا التناقض هو الذي يجعل المعرفة والحقيقة تنمو وتتكامل .

فهل الحقيقة القائمة في فكر الانسان تتطور وتتكامل حقيقة ؟

وهل يمكن للحقيقة أن تجتمع مع الخطأ ؟

وهل تحتوي كل حقيقة على نقيضها وتنمو بهذا التناقض الداخلي ؟ هذا ما نريد ان تبينه فعلاً .

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ١٤ .

بمعناه الدقيق للحركة من لون الى آخر ، ولنفترض انه امر معقول ، ولكن ليس من المعقول تفسير الحس أو الفكر بعملية تحول كهذه ، وذلك لأن الحركة الفيزيائية للواقع الموضوعي المحسوس لا تتحول بالاحساس الى حركة نفسية ، لأن التحول يعني تبدل الحركة من شكل الى شكل ، ومن الواضح ان الحركة الطبيعية أو الفيزيائية للمادة المحسوسة لا تتبدل هكذا الى حركة فيزيولوجية أو فكرية ، اذ ان معنى تبدلها كذلك زوال الشكل الأول من الحركة ، وبالتالي زوال المادة التي تعبر عن وجودها في ذلك الشكل الخاص .

فليست الحركة الموضوعية للشيء المحسوس كحركة المطرقة ، وليس الاحساس تحويلا لتلك الحركة الموضوعية - التي هي كيفية وجود المادة - الى حركة نفسية ، كما تتحول حركة المطرقة الى حرارة ، والا لكان الاحساس عملية تبديل للمادة الى فكرة كما تتبدل الحركة الآلية الى حرارة .

وعلى هذا فليست مسألة الادراك مسألة تحول الحركة الفيزيائية الى حركة نفسية ، الذي هو بعينه عبارة عن تحول الواقع الموضوعي الى فكرة ، بل يوجد للشيء المحسوس والمدرک واقع موضوعي وللأحاسيس وجود آخر في نفوسنا ، ما دام هناك وجودان وجود ذاتي للأحاسيس أو الفكر ، ووجود موضوعي للشيء المحسوس ، فلا نستطيع ان نفهم الصلة بين هذين الوجودين الا كما نفهم الصلة بين سبب ونتيجة ، وكما نفهم العلاقة بين واقع وصورة منعكسة عنه ، ونواجه عند هذا بكل وضوح المسألة الأساسية التي نحن بصدددها ، وهي : ان الفكرة ما دامت نتيجة للشيء الموضوعي ، وما دامت العلاقة المفهومة بينهما هي علاقة السببية ، فلماذا يجب ان نفترض ان هذه النتيجة وسببها يختلفان عن سائر النتائج

وأسبابها ويمتازان عليها بخاصة وهي ان النتيجة تصور لنا سببها
وتعكسه انعكاسا تاما ١٩

فهناك كثير من الوظائف الفيزيولوجية هي نتائج اسباب خارجية
معينة ، ولم نجد في واحدة من النتائج القدرة على تصوير سببها ، وانما
تدل دلالة غامضة على وجود اسباب لها خارج نطاقها ، فكيف نستطيع ان
نعترف للفكرة بأكثر من هذه الدلالة الغامضة ١٩

وهب ان الماركسية نجحت في تفسير الفكر والادراك ، بعملية تحول
للحركة الفيزيائية الى حركة نفسية ، فهل يعني هذا ان الفكرة تستطيع
ان تطابق الواقع الموضوعي بصورة كاملة ١٩ ان هذا التفسير يجعلنا ننظر
الى الفكرة وواقعها الخارجي كما ننظر الى الحرارة والحركة الآلية التي
تتحول اليها . ومن الواضح ان الاختلاف الكيفي بين شكلي الحركة
فيهما يجعلهما غير متطابقين . فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها
الموضوعي ١٩

ويبدو على المدرسة الماركسية لون من الاضطراب والتشويش عند
مواجهة هذه المشكلة . ويمكننا ان نستخلص دليلين لها على هذه النقطة
من عدة نصوص متفرقة ومشوشة احدهما ، دليل فلسفي ، والآخر ، دليل
بيولوجي علمي .

أما الدليل الفلسفي فيلخصه النص التالي :

« ان الفكر يستطيع ان يعرف الطبيعة معرفة تامة ، ذلك
لانه يؤلف جزءا منها ، ذلك لانه تاجها والتميز الاعلى عنها .
ان الفكر هو الطبيعة تمي ذاتها في ضمير الانسان . يقول
لينين : « ان الكون هو حركة للمادة تخضع لقوانين ولما لم
تكن معرفتنا الا تاجا أعلى للطبيعة لا يسعها الا ان تعكس

هذه القوانين» . ولقد كان أنجلز يبين في كتابه (آتتي دوهرنغ):
 ان المادية الفلسفية هي وحدها التي تستطيع تأسيس قيمة
 المعرفة على دعائم متينة . حين يؤخذ الوعي والفكر على انهما
 شيان معطيان ، كانا في زمان يتعارضان مع الطبيعة ومع
 الكائن عندئذ يؤدي ذلك بنا حتما الى ان نجد - رائعا -
 جدا - كون وعينا للطبيعة وتفكير الكائن وقوانين الفكر
 متطابقة الى ابد حد . ولكن اذا تساءلنا ما هو الفكر ؟ وما
 هو الوعي ؟ ومن أين يأتيان ؟ وجدنا ان الانسان هو نفسه
 نتاج الطبيعة ، نما في بيئة ومع نمو هذه البيئة ، وعندئذ يصبح
 في غنى عن البيان : كيف ان متوجات الذهن البشري التي
 هي أيضا عند آخر تحليل متوجات الطبيعة ليست في تناقض
 وانما في توافق مع سائر الطبيعة المتراصة » (١) .

ان الفكر في المفهوم الماركسي جزء من الطبيعة او نتاج أعلى لها .
 ولنفترض ان هذا صحيح - وليس هو بصحيح - فهل يكفي ذلك لأجل أن
 نبرهن على امكان معرفة الطبيعة بصورة كاملة ؟

صحيح ان الفكر اذا كان جزءا من الطبيعة ونتاجا لها فهو يمثل
 بطبيعة الحال قوانينها ، ولكن ليس معنى هذا ان الفكر بهذا الاعتبار
 يصبح معرفة صحيحة للطبيعة وقوانينها .

أو ليس الفكر الميتافيزيقي أو المثالي فكرا ، وبالتالي جزءا من
 الطبيعة ونتاجا لها - في الزعم المادي ؟ أو ليست جميع محتويات
 العمليات الفيزيولوجية ظواهر طبيعية ونتاجا للطبيعة ؟

(١) ما هي المادية - ٤٦ - ٤٧ .

فقوانين الطبيعة اذن تتمثل في تفكير المادي الجدلي وتجري عليه ،
وفي التفكير المثالي والميتافيزيقي على السواء ، كما تتمثل في جميع
العمليات والظواهر الطبيعية، فلماذا يكون الفكر الماركسي معرفة صحيحة
للطبيعة دون غيره من هذه الامور ؟! مع انها جميعا نتائج طبيعية تعكس
قوانين الطبيعة . وبهذا نعرف ان مجرد اعتبار الفكر ظاهرة للطبيعة
وتنتاجا منها ، لا يكفي لأن يكون معرفة حقيقية للطبيعة ، بل لا يضع بين
الفكرة وموضوعها الا علاقة السببية الثابتة بين كل نتيجة وسببها
الطبيعي وانما تكون الفكرة معرفة حقيقية اذا آمنا فيها بخاصة الكشف
والتصوير ، التي تمتاز بها على كل شيء آخر .

وأما الدليل البيولوجي على مطابقة الادراك أو الاحساس للواقع
الموضوعي ، فهو ما يرضه لنا النص التالي :

« لا نستطيع ان تكون وهي في مستوى الاحساس نافعة
بيولوجيا في حفظ الحياة ، الا اذا كانت تعكس الواقع
الموضوعي » (١) . « اذا كان صحيحا ان الاحساس ليس الا
رمزا دون ايما شبه بالشيء واذا كان يمكن بالتالي تطابق
اشياء عديدة متغايرة ، أو أشياء وهمية ومثلها تماما أشياء
واقعية ، عندئذ يكون التعمد البيولوجي على البيئة مستحيلا ،
اذا افترضنا ان الحواس لا تتيح لنا تعيين اتجاهنا يقين وسط
الاشياء ، والرد عليها بفعالية ، بيد ان كل النشاط العملي
البيولوجي للانسان والحيوان يدلنا على درجات اكتمال
هذا الشعور » (٢) .

(١) ما هي المادة ص ٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٦ .

واضح ان النسبة في الحس لا تعني ان اشياء عديدة ومتغايرة تشترك في رمز حسي واحد ، ليستقط هذا الرمز عن القيمة نهائيا ، ويمعز عن تعيين الاتجاه الذي يحفظ لنا حياتنا ويحدد موقفنا من الأشياء الخارجية ، بل النظرية النسبية الفيزيولوجية تقوم على اساس ان كل لون من الاحساس فهو رمز يختص بواقع موضوعي معين ، لا يمكن ان يرمز اليه بلون آخر من ألوان الحس ، ويقاح حينئذ لنا ان نحدد موقفنا من الاشياء على ضوء تلك الرموز ، وزرد عليها بالفعالية التي تنسجم مع الرمز وتطلبها طبيعة الحياة تجاهه .

الحركة الديالكتيكية في الفكر

وتناولت الماركسية بعد ذلك المذهب النسبي في الحقيقة ، فاعتبرته نوعا من السفطة ، لأن النسبة فيه تعني تغير الحقائق من فاحية ذاتية ، وقررت النسبية بشكل جديد ، أوضحت فيه تغير الحقائق طبقا لقوانين التطور والتغير في المادة الخارجية .

فليست في الفكر الانساني حقائق مطلقة ، وانما الحقائق التي ندركها نسبية دائما . وما يكون حقيقة في وقت يكون بنفسه خطأ في وقت آخر . وهذا ما تتفق عليه النسبية والماركسية معا . وتزيد الماركسية بالقول ان هذه النسبية وهذه التغيرات والتطورات ، في الحقيقة ليست الا انعكاسا لتغيرات الواقع، وتطورات المادة التي تمثلها في حقائقنا الفكرية. فالنسبية في الحقيقة بنفسها نسبية موضوعية ، وليست نسبية ذاتية ناشئة من جانب الذات المفكرة ، ولذلك فهي لا تعني عدم وجود معرفة حقيقة للانسان ، بل الحقيقة النسبية المتطورة التي تعكس الطبيعة في تطورها ، هي المعرفة الحقيقية في المنطق الديالكتي .

قال لينين :

« ان المرونة التامة الشاملة للمفاهيم، وهي المرونة التي تذهب الى حد تماثل الاضداد ، ذلك جوهر القضية . ان هذه المرونة اذا استخدمت على نحو ذاتي تفضي الى الاتقائية والسفسطة . والمرونة المستخدمة موضوعيا يعني بكونها تعكس جميع جوانب حركة التطور المادية ووحدها ، انما هي الديالكتيك ، وهي الانعكاس الصحيح للتطور الابدئي للعالم . الدفاتر الفلسفية ص ٨٤ » (١) .

وقال أيضا .

« نستطيع بانطلاقنا من المذهب النسبي البحت تبرير كل نوع من أنواع السفسطة . الدفاتر الفلسفية ص ٣٢٨ » (٢) .

وقال كيدروف :

« ولكن قد توجد ثمة نزعة ذاتية ، ليس فقط حينما نعمل على أساس المنطق الشكلي بقولاته الساكنة الجامدة ، وانما أيضا حينما نعمل بواسطة مقولات مرنة متحولة . ففي الحالة الاولى نصل الى الفيبية ، وفي الثانية نصل الى المذهب النسبي والسفسطائية والاتقائية » (٣) .

وقال أيضا :

« يقتضي المنطق الديالكتي الماركسي ، ان يطابق انعكاس

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) المرجع ذاته ص ٥١ .

(٣) المرجع ذاته ص ٥٠ .

العالم الموضوعي في ضمير الانسان الشيء المنعكس . وان
لا يتضمن شيئاً غريباً عنه ، شيئاً جدياً به على نحو ذاتي . ان
التفسير الذاتي وفقاً لوجهة النظر النسبية ولمرونة المفاهيم ،
هو اضافة غريبة تماماً ، كمبالغة الغيبة الذاتية في تجريدات
المنطق الشكلي » (١) .

هذه النصوص تدل على المحاولة التي اتخذتها الماركسية لترفع على
أساسها يقينها الفلسفي . وهي محاولة تطبيق قانون الديالكتيك على
الحقيقة .

فالانسان وان لم تكن لديه حقيقة مطلقة في مجموع أفكاره ، غير
ان سلبية امكان الحقيقة المطلقة عن أفكاره ليس لأجل انها كومة من
اخطاء مطلقة تجعل المعرفة الصحيحة مستحيلة على الانسان نهائياً ، بل لأن
الحقائق التي يملكها الفكر الانساني حقائق تطويرية ، تنمو وتتكامل على
طبق قوانين الديالكتيك ، فهي لذلك حقائق نسبية وفي حركة مستمرة .

قال لينين :

« يجب ان لا يتصور الفكر (يعني الانسان) الحقيقة في
شكل مجرد مشهد (صورة) شاحبة (باهتة) : بدون حركة .
ان المعرفة هي الاقتراب اللامتناهي الابدئي للفكر نحو الشيء .
يجب فهم انعكاس الطبيعة في فكر الانسان ليس كشيء جامد
مجرد ، بدون حركة ، بدون تناقضات ، وانما كعملية تطور
أبدية للحركة لولادة التناقضات وحل هذه التناقضات .

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ٥١ .

الدفاتر الفلسفية ص ١٦٧ - ١٦٨ » (١) .

وقال أيضا :

« من المهم في نظرية المعرفة - كما في جميع حقول العلم
الآخرى - ان يكون التفكير دائما دياكتيكيا ، أي ان لا
يفرض مطلقا كون وعينا ثابتا لا يتطور » (٢) .

وقال كيدروف :

« اما المنطق الديالكتيكي فهو لا يواجه هذا الحكم كأنه شيء
مكتمل ، بل بوصفه تعبيراً عن فكرة قادرة على ان تنمو
وان تتحرك . وأيا ما كانت بساطة حكم ما ، ومهما بدا عاديا
هذا الحكم ، فهو يحتوي على بذور او عناصر تناقضات
ديالكتية ، تتحرك وتنمو - داخل نطاقها - المعرفة البشرية
كلها » (٣) .

واشار كيدروف الى كلمة يحدد فيها لينين اسلوب المنطق
الديالكتيكي في التفكير اذ يقول :

« يقتضي المنطق الديالكتيكي ان يؤخذ الشيء في تطوره ، في
نمائه ، في تغيره » وعقب على ذلك بقوله : « وخلافا للمنطق
الديالكتيكي ، يعمد المنطق الشكلي الى حل مسألة الحقيقة حلا
أوليا الى أبعد حد ، بواسطة صيغة (نعم - لا) . انه يعلم
الاجابة بكلمة واحدة وبصورة قاطعة ، على السؤال : هل

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ١٠ .

(٢) المرجع ذاته ص ١١ .

(٣) المرجع ذاته ص ٢٠ - ٢١ .

وأما المادية الديالكتيكية - التي لا تعجز الفصل بين المادة والحركة، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة - فقد حاولت أن تعطي تفسيراً جديداً لعلاقة الفكرة بالواقع الموضوعي على هذا الأساس، فزعمت أن الفكرة ليست صورة آلية محضا لذلك الواقع، بل الواقع يتحول إلى فكرة، لأن كلا منهما شكل خاص من أشكال الحركة، والفرق الكيفي بين أشكال الحركة والوانها لا يمنع من تحليل الانتقال من شكل إلى آخر فالمادة الموضوعية لما كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً من الحركة، فتتحول هذه الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة نفسية فيزيولوجية في حواسنا، وتتحول الحركة الفيزيولوجية إلى حركة نفسية للفكرة^(١)، فليس موقف الفكر موقفاً سلبياً، وليس الانعكاس انعكاساً آلياً كما هو مفهوم الفكر لدى المادية الآلية.

وهذه المحاولة من المادية الديالكتيكية لا يمكن أن تنجح في كشف علاقة بين الشيء والفكرة، عدا علاقة سبب ونتيجة، وعلاقة واقع بصورة منعكسة عنه، نظراً إلى أن تحول الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة فيزيولوجية - وبالتالي إلى حركة نفسية - ليس هو المفهوم الصحيح والتفسير المعقول للحس أو الفكر. فإن التحول يعني فناء الشكل الأول من الحركة والانتقال إلى شكل جديد، كما نقول في حركة المطرقة على السندان: إنها تتحول إلى حرارة، والحرارة والحركة الآلية شكلان من أشكال الحركة. فالقوة التي كانت تعبر عن وجودها في شكل خاص من الحركة - وهو الحركة الآلية - تحولت من ذلك الشكل إلى تعبير جديد لها في شكل جديد، وهو الحرارة. فالحرارة تحتفظ بنفس مقدار القوة التي كانت تعبر عن وجودها بالحركة الآلية. هذا هو التحول

(١) لاحظ (ما هي المادية) ص ٤٨ .

١ - تطور الحقيقة وحركتها :

يجب قبل كل شيء أن نعرف ماذا يراد بالحقيقة القائمة في الفكر الانساني ، التي آمنت الماركسية بنموها وتكاملها ؟ ان الفلسفة الواقعية تؤمن بواقع خارج حدود الشعور والذهن وتعتبر التفكير أي تفكير كان ، محاولة لعكس ذلك الواقع وإدراكه . وعلى هذا ، فالحقيقة هي الفكرة المطابقة لذلك الواقع والمائلة له . والخطأ يتمثل في الفكرة أو الرأي أو العقيدة التي لا تطابق الواقع ولا تماثله . فالقياس الفاصل بين الحق والباطل ، بين الحقيقة والخطأ ، هو مطابقة الفكرة للواقع .

والحقيقة بهذا المفهوم الواقعي ، هي موضوع العراك الفلسفي العنيف بين الواقعيين من ناحية ، والتصوريين والفسطاطيين من ناحية أخرى . فالواقعيون يؤكدون على امكانها ، والتصوريون أو الفسطاطيون ينفونها أو يترددون في القدرة البشرية على الظفر بها .

غير ان لفظ الحقيقة قد استخدمت له عدة معاني أخرى ، تختلف كل الاختلاف عن مفهومها الواقعي الآنف الذكر ، وابتعد بذلك عن الميدان الأساسي للصراع بين فلسفة اليقين ، وفلسفات الشك والافتكار .

فمن تلك التطويرات الحديثة التي طرأت على الحقيقة ، تطوير النسبية الذاتية الذي شاء ان يضع للفظ الحقيقة مفهوما جديدا . فاعتبر الحقيقة عبارة عن الادراك الذي يتفق مع طبيعة الجهاز العصبي وشروط الادراك فيه . وقد مر حديثنا عن النسبية الذاتية ، وقلنا ان اعطاء الحقيقة هذا المفهوم ، يعني أنها ليست أكثر من تعبير عن شيء ذاتي ، فلا تصبح الحقيقة حقيقة الا من ناحية اسمية فقط . وبذلك تنقد الحقيقة في المفهوم النسبي الذاتي صفتها كموضوع للنزاع والصراع الفلسفي ، بين

اتجاهات اليقين والشك والانكار في الفلسفة . فالنسيية الذاتية مذهب
من مذاهب الشك يتبرقع بستار من الحقيقة .

وهناك تفسير فلسفي آخر للحقيقة ، وهو الذي يقدمه لنا (وليسم
جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة الانسانية (البراجماتزم أو مذهب
الذرائع) . وليس هذا التفسير بادنى الى الواقعية أو ابعد عن فلسفات
الشك والانكار من التفسير السابق : الذي حاولته النسيية الذاتية .
ويتلخص مذهب (البراجماتزم) في تقديم مقياس جديد ، لوزن الأفكار
والفصل فيها بين الحق والباطل وهو مقدرة الفكرة الممينة على انجاز
اغراض الانسان في حياته العملية . فان تضاربت الآراء وتعارضت ، كان
أحقها وأصدقها هو أنفعها واجداها ، أي ذلك الذي تنهض التجربة العملية
دليلا على فائدته . والأفكار التي لا تحقق قيمة عملية ولا يوجد لها
آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة ، فليست من الحقيقة بشيء ،
بل يجب اعتبارها الفاظا جوفاء لا تحمل من المعنى شيئا . فمرد الحقائق
جميعا في هذا المذهب الى حقيقة عليا في الوجود ، وهي الاحتفاظ بالبقاء
أولا ، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ثانيا . فكل فكرة يمكن استعمالها
كأداة للوصول الى تلك الحقيقة العليا فهي حق صريح وحقيقة يجب
تصديقها ، وكل فكرة لا تصنع شيئا في هذا المضمار فلا يصح الأخذ بها .

وعلى هذا الاساس عرف (برغسون ^(١)) الحقيقة بأنها اختراع
شيء جديد ، وليست اكتشافا لشيء سبق وجوده . وعرفها (شلر) بأنها ما
تخدم الانسان وحده . وحدد (ديوي) وظيفة الفكرة قائلا ان الفكرة
أداة لترقية الحياة ، وليست وسيلة الى معرفة الاشياء في ذاتها .

(١) برغسون : حياته . فلسفته . منتخبات - سلسلة : زدني علما
رقم ٢٥ - منشورات عويدات .

وفي هذا المذهب خلط واضح بين الحقيقة نفسها ، والهدف الاساسي من محاولة النظر بها . فقد ينبغي ان يكون الغرض من اكتساب الحقائق ، هو استثمارها في المجال العملي والاستئارة بها في تجارب الحياة ، ولكن ليس هذا هو معنى الحقيقة بالذات . ونلخص الرد عليه فيما يأتي :

اولا : ان اعطاء المعنى العملي البحث للحقيقة ، وتجريدها من خاصة الكشف عما هو موجود وسابق ، استسلام مطلق للشك الفلسفي ، الذي تحارب التصورية والسفسطة لاجله . وليس مجرد الاحتفاظ بلفظة الحقيقة في مفهوم آخر كافيا للرد عليه أو التخلص منه .

ثانيا : ان من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية ، التي اعتبرت مقياسا للحق والباطل في (البراجماتزم) ، أي منفعة الفرد الخاص الذي يفكر؟! أو منفعة الجماعة؟ ومن هي هذه الجماعة؟ وما هي حدودها؟ وهل يقصد بها النوع الانساني بصورة عامة؟ أو جزء خاص منه؟ وكل من هذه الافتراضات لا تعطي تفسيراً معقولاً لهذا المذهب الجديد . فالمنفعة الشخصية اذا كانت هي الميار الصحيح للحقيقة ، وجب ان تختلف الحقائق باختلاف مصالح الافراد ، فتحدث بسبب ذلك فوضى اجتماعية مريعة ، حين يختار كل فرد حقائقه الخاصة ، دون أي اعتناء بحقائق الآخرين المنبثقة عن مصالحهم . وفي هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعا . واما اذا كانت المنفعة الانسانية العامة هي المقياس ، فسوف يبقى هذا المقياس معلقا في عدة من البحوث والمجالات ، لتضارب المصالح البشرية واختلافها في كثير من الاحايين . بل لا يمكن البت حينئذ بحقيقة مهما كانت ، ما لم تمر بتجربة اجتماعية طويلة الامد . ومعنى ذلك ان (جيمس) نفسه ، لا يمكنه ان يعتبر مذهبه (البراجماتزم) صحيحا ما لم يمر بهذه التجربة ، ويثبت جدارته في الحياة العملية . وهكذا يوقف المذهب نفسه .

ثانياً : ان وجود مصلحة للانسان في صدق فكرة ما ، لا يكفي
لامكان التصديق بها فالمحدد لا يمكنه ان يصدق بالدين ، ولو آمن بدوره
الفعال في تسلية الانسان ، وانعاش آماله ومؤسساته في حياته العملية .
فهذا (جورج ستيانا) يصف الايمان بأنه غلطة جميلة ، أكثر ملاءمة
لنوازع النفس من الحياة نفسها . فليس التصديق بفكرة نظير الألوان
الأخرى من النشاط العملي ، التي يمكن للانسان أن يقوم بها اذا تحقق
من فائدتها . وهكذا يقوم (البراجماتزم) على عدم التفرقة بين التصديق
— النشاط الذهني الخاص — ومختلف النشاطات العملية ، التي يباشرها
الانسان على ضوء مصالحه وفوائده .

ونخلص من هذه الدراسة الى ان المفهوم الوحيد للحقيقة ، الذي يمكن
للفلسفة الواقعية اتخاذه ، هو (الفكرة المطابقة للواقع) .

والماركسية التي تنادي بإمكان المعرفة الحقيقية ، وترفض لأجل ذلك
النزعات التصورية والشككية والفسطائية ، ان كانت تعني بالحقيقة
مفهوما آخر غير مفهومها الواقعي ، فهي لا تتعارض مع تلك المذاهب
مطلقاً ، لأن مذاهب الشك والفسطة انما ترفض الحقيقة بمعنى الفكرة
المطابقة للواقع ، ولا ترفض لفظ الحقيقة بأي مفهوم كان . فلا يمكن
للماركسية ان تبرأ من نزعات الشك والفسطة ، لمجرد اتخاذ لفظ الحقيقة
وبلورته في مفهوم جديد .

فيجب اذن لأجل رفض تلك النزعات حقاً ، ان تأخذ الماركسية
الحقيقة بمفهومها الواقعي الذي ترتكز عليه الفلسفة الواقعية ، حتى يمكن
اعتبارها فلسفة واقعية مؤمنة بالقيم الموضوعية للفكر حقاً .

واذا عرفنا المفهوم الواقعي الصحيح للحقيقة حان لنا ان تبين ما اذا
كان من الممكن للحقيقة بهذا المفهوم الذي تقوم على أسابه الواقعية ان
تطور وتغير بحركة صاعدة كما تعتقد الماركسية أولاً ؟

ان الحقيقة لا يمكن ان تتطور وتنمو ، وان تكون محدودة في كل مرحلة من مراحل تطورها بحدود تلك المرحلة الخاصة ، بنسب لا تخرج الفكرة - كل فكرة - عن احد امرين : فهي اما حقيقة مطلقة واما خطأ .

وأنا أعلم ان هذه الكلمات تثير استنزاز الماركسيين ، وتجعلهم يقذفون الفكر الميتافيزيقي بما تعودوا الصاقه به من تهمة ، فيقولون ان الفكر الميتافيزيقي يجمد الطبيعة ويعتبرها حالة ثبات وسكون ، لانه يعتقد بالحقائق المطلقة ، ويأبى عن قبول مبدأ التطور والحركة فيها ، وقد انهار مبدأ الحقائق المطلقة تماما ، باستكشاف تطور الطبيعة وحركتها .

ولكن الواقع الذي يجب ان يفهمه قارئنا العزيز ان الايمان بالحقائق المطلقة ورفض التغير والحركة فيها . لا يعني مطلقا تجسيد الطبيعة . ولا ينفي تطور الواقع الموضوعي وتغيره . ونحن في مفاهيمنا الفلسفية نعتقد بأن التطور قانون عام في عالم الطبيعة ، وان كينونته الخارجية في صيرورة مستمرة ، ونرفض في نفس الوقت كل توقيت للحقيقة وكل تغير فيها .

ولنفرض - لايضاح ذلك - ان سببا معينا جعل الحرارة تشتد في ماء خاص . فحرارة هذا الماء بالفعل في حركة مستمرة ، وتطور تدريجي . ومعنى ذلك ان كل درجة من الحرارة يبلغها الماء فهي درجة مؤقتة ، وسوف يعبرها الماء بصعود حرارته الى درجة أكبر . فليس للماء في هذا الحال درجة حرارة مطلقة . هذا هو حال الواقع الموضوعي القائم في الخارج ، فاذا قسنا حرارته في لحظة معينة ، فكأننا الحرارة فيه حال تأثر المقياس بها قد بلغت (٩٠) - مثلا - ، فقد حصلنا على حقيقة عن طريق التجربة ، وهذه الحقيقة هي ان درجة حرارة الماء في تلك اللحظة المعينة كانت (٩٠) وانما نقول عنها انها حقيقة لانها فكرة تأكدنا من مطابقتها للواقع ، أي لواقع الحرارة في لحظة خاصة . ومن الطبيعي ان

حرارة الماء سوف لا تتف عند هذه الدرجة ، بل انها سوف تتصاعد حتى تبلغ درجة الغليان .

ولكن الحقيقة التي اكتسبناها هي الحقيقة لم تتغير ، بمعنى انا متى لاحظنا تلك اللحظة الخاصة التي قسنا حرارة الماء فيها ، نحكم — بكل تأكيد — بأن حرارة الماء كانت بدرجة (٩٠) فدرجة (٩٠) من الحرارة التي بلغها الماء وان كانت درجة مؤقتة بلحظة خاصة من الزمان وسرعان ما اجتازتها الحرارة الى درجة أكبر منها؛ الا ان الفكرة التي حصلت لنا بالتجربة — وهي ان الحرارة في لحظة معينة كانت في درجة (٩٠) — فكرة صحيحة وحقيقة مطلقة ، ولذا نستطيع انؤكد صدقها دائما . ولا نغني بالتأكيد على صدقها بصورة دائمة ان درجة (٩٠) كانت هي الدرجة الثابتة لحرارة الماء على طول الخط ، فان الحقيقة التي اكتسبناها بالتجربة لا تناول حرارة الماء الا في لحظة معينة ، فحين نصفها بأنها حقيقة مطلقة . وليست مؤقتة ، نريد بذلك ان الحرارة في تلك اللحظة الميئة قد تعينت في درجة (٩٠) بشكل نهائي ، فالأمر ان تبلغ حرارته درجة (١٠٠) مثلا عقيب تلك اللحظة ، ولكن من غير الجائز ان يعود ما عرفناه من درجة الحرارة عن تلك اللحظة الخاصة خطأ بعد ان كان حقيقة .

واذا عرفنا ان الحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع ، وتبيننا ان الفكرة اذا كانت مطابقة للواقع في ظرف معين ، فلا يمكن ان تعود بعد ذلك فتخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات ، أقول : اذا علمنا ذلك كله يتجلى بوضوح الخطأ في تطبيق قانون الحركة على الحقيقة ، لان الحركة تثبت التغير في الحقيقة ، وتجعلها دائما حقيقة نسبية ومؤقتة بمرحلتها الخاصة من التطور : وقد عرفنا انه لا تغير ولا توقيت في الحقائق ، كما ان التطور والتكامل في الحقيقة يعني ان الفكرة تصبح بالحركة حقيقة بشكل

أقوى ، كما ان الحرارة ترتقي بالحركة الى درجة اكبر مع ان الحقيقة تختلف عن الحرارة . فالحرارة يمكن ان تشتد وتقوى ، واما الحقيقة فهي - كما عرفنا تمبر عن الفكرة المطابقة للواقع ولا يمكن ان تقوى مطابقة الفكرة للواقع وتشتد ، كما هو شأن الحرارة ، وانما يجوز ان ينكشف للفكر الانساني جانب جديد من ذلك الواقع لم يكن يعلم به قبل ذلك ، غير ان هذا ليس تطورا للحقيقة المطلومة سلفا ، وانما هو حقيقة جديدة يضيفها العقل الى الحقيقة السابقة . فاذا كنا نعرف - مثلا - ان ماركس تأثر بمنطق هيجل . فهذه المعرفة هي الحقيقة الاولى التي عرفناها عن علاقة ماركس بفكر هيجل . وحين نطالع بعد ذلك تاريخه وفلسفته نعرف انه كان على النقيض من مثالية هيجل ، كما نعرف انه اتخذ جداه فطبقه تطبيقا ماديا على التاريخ والاجتماع الى غير ذلك من العلاقات الفكرية بين الشخصين . فكل هذه معارف جديدة تكشف عن جوانب مختلفة من الواقع ، وليست نموا وتطورا للحقيقة الاولى التي حصلنا عليها منذ البدء .

وليس تحمس المدرسة الماركسية لاختضاع الحقيقة لقانون الحركة والتطور ، الا لأجل القضاء على الحقائق المطلقة التي تؤمن بها الفلسفة الميتافيزيقية .

وقد فاتها انها تقضي على مذهبها بالحماس لهذا القانون، لأن الحركة اذا كانت قانونا عاما للحقائق فسوف يتعذر اثبات اية حقيقة مطلقة ، وبالتالي يسقط قانون الحركة بالذات عن كونه حقيقة مطلقة .

فمن الطريف ان الماركسية تؤكد على حركة الحقيقة وتغيرها طبقا لقانون الديالكتيك ، وتعتبر ان هذا الكشف هو النقطة المركزية لنظريتهم في المعرفة ، وتتخالف عن ان هذا الكشف بنفسه حقيقة من تلك الحقائق

التي آمنوا بحركتها وتغيرها، فإذا كانت هذه الحقيقة تتحرك وتتغير كما تتحرك سائر الحقائق بالطريقة الديالكتيكية ، فهي تحتوي على تناقض سوف ينحل بتطورها وتغيرها كما يحتم ذلك الديالكتيك ، وإذا كانت هذه الحقيقة مطلقة لا تتحرك ولا تتغير ، كمن ذلك ردا على تعميم قوانين الديالكتيك والحركة للحقائق والمعارف وبرهاننا على ان الحقيقة لا تخضع لاصول الحركة الديالكتيكية، فالديالكتيك الذي يراد اجراؤه على الحقائق والمعارف البشرية ، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح باعدام نفسه على كلا الحالين . فهو اذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده ، وتجلى ان الحركة الديالكتيكية لا تسيطر على دنيا الحقائق لانها لو كانت تسيطر عليها لما وجدت حقيقة مطلقة ، ولو كانت هذه الحقيقة هي الديالكتيك نفسه . وإذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتطور والحركة بقتضى تناقضاتها الداخلية ، فسوف تتغير هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي ويصبح نقيضه حقيقة قائمة .

ب - اجتماع الحقيقة والخطأ :

سبق فيما عرضنا من نصوص الماركسية انها تعيب على المنطق الشكلي ، على حد تعبيرها ، ايمانه بالتعارض المطلق بين الخطأ والحقيقة ، مع انها يجتمعان ما دام الخطأ والحقيقة أمرين نسبيين ، وما دنا لا نملك حقيقة مطلقة .

والفكرة الماركسية القائلة باجتماع الحقيقة والخطأ ترتكز على فكرتين:

احدهما ، الفكرة الماركسية عن تطور الحقيقة وحركتها ، القائلة :

ان كل حقيقة تتحرك وتتغير بصورة مستمرة . والاخرى ، الفكرة الماركسية على تناقضات الحركة ، القائلة ان الحركة عبارة عن سلسلة من

التناقضات . فالشيء المتحرك في كل لحظة هو في نقطة معينة وليس هو في تلك النقطة ، ولذلك تعتبر الماركسية الحركة نقضا لمبدأ الهوية .

فكان من نتيجة هاتين الفكرتين ان الحقيقة والخطأ يجتمعان وليس بينهما تعارض مطلق ، ذلك ان الحقيقة لما كانت في حركة ، وكانت الحركة تعني التناقض المستمر فالحقيقة اذن حقيقة وليست بحقيقة بحكم تناقضاتها الحركية .

وقد تبينا فيما قدمناه ، مدى خطأ الفكرة الاولى عن حركة الحقيقة وتطورها . وسوف نعرض بكل تفصيل للفكرة الثانية عند تناول الديالكتيك بالدرس المستوعب في المسألة الثانية (المفهوم الفلسفي للعالم) ، وسوف يزداد وضوحا عند ذاك الخطأ والاشتباه في قوانين الديالكتيك بصورة عامة ، وفي تطبيقه على الفكرة بصورة خاصة .

ومن الواضح ان تطبيق قوانين الديالكتيك من التناقض والتطور على الأفكار والحقائق بالشكل المزعوم ، يؤدي الى انهيار القيمة المؤكدة لجميع المعارف والأحكام العقلية مهما كانت واضحة وبديهية . وحتى الاحكام المنطقية أو الرياضية البسيطة تفقد قيمتها ، لأنها تخضع - بموجب التناقضات المحتواة فيها على الرأي الديالكتيكي - لقوانين التطور والتغير المستمر ، فلا يؤمن على ما ندركه الآن من الحقائق - نظير $2 + 2 = 4$ والجزء أصغر من الكل - أن يتغير بحكم التناقضات الديالكتيكية فندركه على شكل آخر ^(١) .

(١) ومن الطريف حقا تلك المحاولات التي تتخذ باسم العلم ، لتفنيد البديهيات العقلية ، من رياضية ومنطقية ، مع أن العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساسها . وفيما يلي أمثلة من تلك المحاولات للدكتور نوري جمفر ، ذكرها في كتابه فلسفة التربية ص ٦٦ : « وفي ضوء ما ذكرنا نستطيع أن نقول :

ان جميع القوانين العلمية قوانين نسبية . تعمل في مجالات معينة لا تتعداها ، ويصدق ما ذكرناه على قوانين الرياضيات وبعض مظاهرها التي تبدو لأول وهلة : كأنها من الامور البديهية ، التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فحاصل جمع ٢ زائد ٢ مثلاً لا يساوي ٤ دائماً . من ذلك - مثلاً - اننا اذا جمعنا حجمين من الكحول مع حجمين من الماء ، فالنتيجة تكون اقل من حجم مزوجة ، وسبب ذلك راجع الى ان السائلين تختلف جزيئات احدهما في شدة تماسكها عن الآخر فتتغذ عند المزج جزيئات السائل الاكثر تماسكاً (الماء) من بين الفراغات النسبية الموجودة بين جزيئات الكحول ، وتكون النتيجة مشابهة لخلط مقدار من البرتقال مع مقدار من الرقي حبث يتغذ قسم من البرتقال من بين الفراغات الموجودة في الرقي . وحاصل جمع كالون من الماء مع كالون من حامض الكبريتك انفجار مربع ، على ان ذلك الجمع اذا تم بدقة علمية وبشكل يتفادى حدوث الانفجار ، فان النتيجة مع هذا تكون اقل من كالونين من المزيج . ويكون حاصل جمع $2 = 2 + 2$ احياناً اخرى ، فاذا خلطنا غازين درجة حرارة كل منهما درجتان مؤويتان ، فان درجة حرارة الخليط تبقى درجتين » .

وهذا النص يعرض لنا ثلاث عمليات رياضية :

(١) ان حجمين من الكحول اذا جمعناهما مع حجمين من الماء فالنتيجة تكون اقل من (٤) حجوم . وهذه العملية تنطوي على مغالطة . وهي اننا في الحقيقة لم نجعل بين حجمين وحجمين . وانما خسرنا شيئاً في الجمع فظهرت الخسارة في النتيجة . ذلك ان حجم الكحول لم يكن متقوماً بالجزيئات فحسب . وانما يقوم بالجزيئات والفراغ النسبي القائم بينها . فاذا احضرنا حجمين من الكحول كان هذان الحجمان يعبران عن جزيئات وفراغ بينهما لا عن الجزيئات فحسب . وحين يلتقي على الكحول حجمين من الماء وتتسلل جزيئات الماء الى الفراغ النسبي القائم بين جزيئات الكحول فتشغله تكون قد فقدنا هذا الفراغ النسبي الذي كان له نصيب من حجم الكحول . فلم نجعل اذن بين حجمين من الكحول وحجمين من الماء . وانما جمعنا بين حجمين من الماء وجزيئات حجمين من الكحول . واما الفراغ النسبي فيها فقد سقط من الحساب . وهكذا يتضح اننا اذا اردنا ان ندقق في صوغ العملية الرياضية نقول ان جمع حجمين كاملين من الماء مع حجمين من الكحول . باستثناء الفراغ المتخلل بين جزيئاته ، يساوي اربعة حجوم باستثناء ذلك الفراغ نفسه . وليست قصة هذه الحجوم الا كآلاف النظائر والامثلة الطبيعية التي يشاهدها كل الناس في حياتهم الاعتيادية . فمآذا نقول في جسم قطني ارتفاعه متر وقطعة من حديد ارتفاعها متر ايضاً . لو

←

التعديلات العلمية والحقائق المطلقة :

وقد كتب انجاز ينقد مبدأ الحقيقة المطلقة القائل بسلبية امكان اجتماعها مع الخطأ ، عن طريق التعديل الذي يطرأ على النظريات والقوانين العلمية ، فقال :

« ولنستشهد على ذلك بقانون (بويل) انشهير ، الذي ينص على ان حجوم الغازات تتناسب عكسياً مع الضغط الواقع عليها اذا بقيت درجة حرارتها ثابتة .

وجد (رينو) بأن هذا القانون لا يصح في حالات معينة ، ولو كان (رينو) أحد فلاسفة الواقعية لانتهى من ذلك الى الاستخلاص التالي : بما أن قانون (بويل) قابل للتغير فهو ليس بحقيقة محضة ، أي انه ليس



وضعنا أحد الجسمين على الآخر فهل ينتج عن ذلك ارتفاع مترين ؟! وفي تراب ارتفاعه متر وماء ارتفاعه متر . ثم اغينا الماء على التراب فهل نجني من ذلك ارتفاعاً مضاعفاً ؟! طبعاً لا . فهل من الجائز ان نعتبر ذلك دليلاً على تفنيد البدهيات الرياضية ؟!

(ب) ان جمع كالون من الماء مع كالون من حامض الكبريتك لا ينتج كالونين وانما يحصل من ذلك انفجار مرعب . وهذا ايضا لا يتعارض مع البدهية الرياضية في جمع الاعداد ، ذلك ان $(1 + 1)$ انما يساوي اثنين ادا لم يعدم احدهما او كلاهما حال الجمع والمزج ، والا لم يحصل جمع بين واحد وواحد بمعناه الحقيقي . ففي هذا المثال لم تكن الوحدتان - الكالونان - موجودتين حين اتمام عملية الجمع لينتج اثنين .

(ج) ان جمع غازين درجة حرارة كل منهما درجتان مثويتان ، ينتج حرارة الخليط بنفس تلك الدرجة ايضا من دون مضاعفة . وهذا لون آخر من التمويه لان العملية انما جمعت بين غازين وخلطت بينهما ، لا انها جمعت بين درجتي الحرارة . وانما يجمع بين الدرجتين لو ضوعفت الدرجة في موضوعها . فنحن لم نصف حرارة على حرارة لنتقرب حدوث درجة أضخم للحرارة ، وانما اضفنا حارا الى حار وخلطنا بينهما . وهكذا يتضح ان كل تشكيك أو تقض يدور حول البدهيات العقلية الضرورية ، مرده في الحقيقة الى لون من المغالطة او عدم اجادة فهم تلك البدهيات وسوف يبدو هذا بكل وضوح عند عرضنا لتقوض الماركسية التي حاولت ان ترد على مبدأ عدم التناقض .

بحقيقة البتة ، فهو اذن قانون باطل ولو نهج (رينو) هذا النهج لارتكب خطأ أفظح ما تضمنه قانون (بويل) ولتأهت ذرة الحقيقة المنطوي عليها نقده لهذا القانون ، واندفعت بين رمال صحراء الباطل ، ولافضى به الامر أخيرا الى تشويه النتيجة الصائبة التي ادركها ، والى إحالتها الى نتيجة واضحة الاخطاء اذا ما قورنت مع النتيجة التي ادركها قانون (بويل) ، الذي يبدو صحيحا رغم ما هو عالق به من اخطاء جزئية » (١) .

ويتلخص هذا النقد في ان الفكر الميتافيزيقي لو كان على صواب فيسا يؤمن به للحقائق من اتلاق وتعارض مطلق مع الخطأ ، لوجب رفض كل قانون علمي لمجرد وضوح عدم صحته جزئيا ، وفي حالات معينة . فقانون (بويل) بحكم الطريقة الميتافيزيقية في التفكير اما أن يكون حقيقة مطلقة . واما ان يكون خطأ محضا . فاذا تبين في الميدان التجريبي عدم صحته أحيانا فيجب ان يكون لأجل ذلك خطأ مطلقا . وان لا يكون فيه شيء من الحقيقة ، لأن الحقيقة لا تجتمع مع الخطأ ، ويخسر العلم بذلك جانب الحقيقة من ذلك القانون . وأما في الطريقة الديالكتيكية فلا يعتبر ذلك الخطأ النسبي دليلا على سقوط القانون مطلقا ، بل هو حقيقة نسبية في نفس الوقت ، فان الحقيقة تجتمع مع الخطأ .

ولو كان (انجلز) قد عرف النظرية الميتافيزيقية في المعرفة معرفة دقيقة ، وفهم ما تعني من الحقيقة المطلقة لما حاول ان يوجه مثل هذا النقد اليها . ان الصحة والخطأ لم يجتمعا في حقيقة واحدة لا في قانون بويل ولا في غيره من القوانين العلمية . فالحقيقة من ذلك القانون هي حقيقة مطلقة لا خطأ فيها وما هو خطأ منه فهو خطأ محض ، والتجارب العلمية

(١) ضد دوهرنك الفلسفة ص ١٥٣ .

التي قام بها (رينو) - والتي أوضحت له - مثلاً - ان قانون (بول) لا يصح فيما اذا بلغ الضغط الحد الذي تتحول فيه الغازات الى سوائل - لم تقلب الحقيقة الى خطأ وانما شطرت القانون الى شطرين ، وأوضحت ان أحد هذين الشطرين خطأ محض . فاجتماع الخطأ والحقيقة اجتماع اسمي وليس اجتماعاً بمعناه الصحيح .

وفي تعبير واضح ان كل قانون علمي صحيح فهو يحتوي على حقائق بعدد الحالات التي يتناولها وينطبق عليها ، فاذا اظهرت التجربة خطاه في بعض تلك الحالات ، وصوابه في البعض الآخر ، فليس معنى ذلك ان الحقيقة نسبية وانها اجتمعت مع الخطأ ، بل معنى ذلك ان محتوى القانون يطابق الواقع في بعض الحالات دون بعض . فالخطأ له موضع وهو في ذلك الموضع خطأ محض ، والحقيقة لها موضع آخر وهي في ذلك الموضع حقيقة مطلقة .

والفكر الميتافيزيقي لا يحتم على العالم الطبيعي ان يرفض القانون نهائياً اذا ما تبين عدم نجاحه في بعض الحالات ، لانه يعتبر كل حالة تمثل قضية خاصة بها ، ولا يجب ان تكون القضية الخاصة بحالة ما خطأ ، اذا ما كانت القضية الخاصة بالحالة الاخرى كذلك .

وكان يجب على (انجلز) - عوضاً عن تلك المحاولات الصيانية لتبرير الحقيقة النسبية واجتماعها مع الخطأ - ان يتعلم الفرق بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة ويعرف ان القضية البسيطة هي التي لا يمكن ان تنقسم الى قضيتين ، كما في قولنا : مات افلاطون قبل ارسطو . وان القضية المركبة هي القضية التي تتألف من قضايا متعددة ، نظير قولنا : الغلزات تتمدد بالحرارة . فان هذا القول مجموعة من قضايا ، ويمكننا ان نعبر عنه في قضايا متعددة فنقول : الحديد يتمدد بالحرارة ، والذهب

يتمدد بالحرارة ، والرصاص يتمدد بالحرارة ...

والقضية البسيطة - باعتبارها قضية مفردة - لا يمكن ان تكون حقيقة من ناحية وخطأ من ناحية اخرى ، فموت افلاطون قبل أرسطو اما أن يكون حقيقة واما ان يكون خطأ . واما القضية المركبة فلما كانت في الحقيقة ملتقى قضايا متعددة ، فمن الجائز ان توجد الحقيقة في جانب منها والخطأ في جانب آخر ، كما اذا افترضنا ان الحديد يتمدد بالحرارة دون الذهب ، فان القانون الطبيعي العام وهو الفلزات تتمدد بالحرارة يعتبر صحيحا على ناحية وخطأ من ناحية اخرى . ولكن ليس معنى ذلك ان الحقيقة والخطأ اجتماعا فكانت القضية الواحدة خطأ وحقيقة ، بل الخطأ انما يوجد في قضية الحديد يتمدد بالحرارة - مثلا - فلم يكن الخطأ حقيقة ولا الحقيقة خطأ .

وفي عودتنا على الحركة التطورية في الحقيقة والمعرفة ، بصفتها جزءا من الديالكتيك - الذي خصصنا لدراسته الجزء الثاني من المسألة الآتية (المفهوم الفلسفي للعالم) - سنستعرض مدارك الماركسية وألوان استدلالها ، على تطور الحقيقة والمعرفة ، ومدى ضعفها ومغالطتها . وعلى الاخص ما حاولته الماركسية من اعتبار العلوم الطبيعية ، في نظورها الرائع على مر الزمن ، ونشاطها المتضاعف ، وقفزاتها الجبارة ، مصداقا للحركة التطورية في الحقائق والمعارف ، مع ان تطور العلوم في تاريخها الطويل لا صلة له بتطور الحقيقة والمعرفة ، بمعناه الفلسفي الذي تحاوله الماركسية . فالعلوم تتطور لا بمعنى ان حقائقها تنمو وتكامل ، بل بمعنى ان حقائقها تزداد وتتكاثر ، واخطاؤها تقل وتنقص . ونوكل ايضاح ذلك الى البحث المقبل في المسألة الثانية .

ويخلص معنا من هذه الدراسة :

أولاً : ان الحقيقة مطلقة وغير متطورة، وان كان الواقع الموضوعي للطبيعة متطورا ومتحركا على الدوام .

ثانياً : ان الحقيقة تتعارض تمارضا مطلقا مع الخطأ ، فالقضية البسيطة الواحدة لا يمكن ان تكون حقيقة وخطأ .

ثالثاً : ان اجراء الديالكتيك على الحقيقة والمعرفة يحتم علينا الشك المطلق في كل حقيقة ، ما دامت في تغير وتحرك مستمر ، بل يحكم على نفسه بالاعدام والتغير ايضا ، لانه بذاته من تلك الحقائق التي يجب ان تغير بحكم منطق التطوري الخاص .

انتكاس الماركسية في الذاتية

وفي النهاية يجب ان نشير الى ان الماركسية بالرغم من اصرارها على رفض النسبية الذاتية برفع وتأكيدا على الطابع الموضوعي لنسبيتها وانها نسبية توابك الواقع المتطور وتعكس نسبيته بالرغم من ذلك كله ارتدت الماركسية مرة اخرى فانتكست في احضان النسبية الذاتية حين ربطت المعرفة بالعامل الطبقي وقررت ان من المستحيل للفلسفة مثلا أن تنخلص من الطابع الطبقي والحزبي حتى قال موريس كونفورت (كانت الفلسفة دوما تعبر ولا تستطيع الا ان تعبر عن وجهة نظر طبقية ^(١)) ، وقال تشاغلين : (لقد ناضل لينين بشات واصرار ضد النزعة الموضوعية في النظرية) ^(٢) .

وواضح ان هذا الاتجاه الماركسي يطبع كل معرفة بالعنصر الذاتي

(١) المادة الديالكتيكية ص ٣٢ .

(٢) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم ص ٧٠ .

ولكنها ذاتية طبقية لا ذاتية فردية كما كان يقرر النسيون الذاتيون وبالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقة للمفكر لأن كل مفكر لا يستطيع ان يدرك الواقع الا في حدود هذه المصالح ولا يمكن لاحد في هذا الضوء ان يضمن وجود الحقيقة في أي فكرة فلسفية أو علمية بمعنى مطابقتها للواقع الموضوعي وحتى الماركسية نفسها لا تستطيع ما دامت تؤمن بحتمية الطابع الطبقي ان تقدم لنا مفهومها عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيراً مطابقاً للواقع وانما كل ما تستطيع ان تقرره هو انه يعكس ما يتفق مع مصالح الطبقة العاملة من جوانب الواقع ^(١) .

(١) لاجل التوضيح راجع كتاب (اقتصادنا) للمؤلف من ٩٣ - ١٠٠ .



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

المفهوم الفلسفي للعالم



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

ان لمسألة تكوين مفهوم فلسفي عام عن العالم ، مركزا رئيسيا في العقل البشري ، منذ حاولت الانسانية تحديد علاقاتها بالعالم الموضوعي وارتباطها به . ولسنا نحاول في دراستنا هذه ان نؤرخ للمسألة في سيرها الفلسفي والديني والعلمي ، وتطورها على مر الزمن منذ آمادها البعيدة ، وانما نستهدف أن نعرض المفاهيم الأساسية في الحقل الفلسفي الحديث ، لنحدد موقفنا منها ، وما هو المفهوم الذي يجب ان تبلور نظرنا العامة على ضوءه ويرتكز مبدأنا في الحياة على أساسه ؟

ومرد مسألتنا هذه الى مسألتين : احداها ، مسألة المثانية والواقعية . والاخرى ، مسألة المادية والالهية .

ففي المسألة الاولى يمرض السؤال على الوجه التالي : ان هذه الكائنات التي يتشكل منها العالم ، هل هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن الشعور والادراك ؟ أو أنها ليست الا ألوانا من تفكيرنا وتصورنا ، بمعنى أن الفكر أو الادراك هو الحقيقة ، وكل شيء يرجع في نهاية المطاف الى التصورات الذهنية ؟ فإذا اسقطنا الشعور أو ال (أنا)

فان الواقع كله يزول . فهذان تقديران للمسألة ، والاجابة بالتقدير الأول تلخص الفلسفة الواقعية أو المفهوم الواقعي للعالم ، والاجابة بالتقدير الثاني هي التي تقدم المفهوم المثالي للعالم .

وفي المسألة الثانية يوضع السؤال على ضوء الفلسفة الواقعية هكذا:
اذا كنا نؤمن بواقع موضوعي للعالم فهل نقف في الواقعية على حدود المادة المحسوسة، فتكون هي السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها من ظواهر الشعور والادراك ؟ أو تتخطاها الى سبب أعمق ، الى سبب أبدي ولا نهائي بصفة المبدأ الأساسي لما ندركه من العالم بكلا مجاليه الروحي والمادي معا ؟

وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان : يعتبر احدهما، ان المادة هي القاعدة الأساسية للوجود ، وهو المفهوم الواقعي المادي . ويتخطى الآخر المادة الى سبب فوق الروح والطبيعة معا ، وهو المفهوم الواقعي الالهي .

فبين يدينا اذن مفاهيم ثلاثة للعالم : المفهوم المثالي ، والمفهوم الواقعي المادي ، والمفهوم الواقعي الالهي . وقد يعبر عن المثالية بالروحانية نظرا الى اعتبار الروح ، أو الشعور ، الاساس الأول للوجود .

تصحيح اخطاء

وعلى هذا الضوء يجب ان نصح عدة اخطاء وقع فيها بعض الكتاب المحدثين :

الاول : محاولة اعتبار الصراع بين الالهية والمادية مظهر من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية ، فلم يفصلوا بين المسألتين اللتين قدمناهما، وزعموا أن المفهوم الفلسفي للعالم أحد أمرين : اما المفهوم المثالي ، واما

المفهوم المادي . فتفسير العالم لا يمكن أن يقبل سوى وجهين اثنين ،
فاذا فسر العالم تفسيراً تصورياً خالصاً ، وآمنت بأن التصور أو الأنا
هو ينبوع الأساسي ، فانت مثالي وإذا أردت أن ترفض المثالية والذاتية ،
وتؤمن بواقع موضوعي مستقل عن ال (أنا) ، فليس عليك إلا أن تأخذ
بالمفهوم المادي للعالم ، وتمتد أن المادة هي المبدأ الأول وأن الفكر
والشعور ليس إلا انعكاساً لها ودرجة خاصة من تطورها .

وهذا لا يتفق مع الواقع مطلقاً كما عرفنا ، فإن الواقعية ليست وفقاً
على المفهوم المادي ، كما أن المثالية ، أو الذاتية ، ليست هي الشيء الوحيد
الذي يعارض المفهوم المادي . ويقف أمامه على الصعيد الفلسفي . بل
يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي ، الذي يمتد بواقع
خارجي للعالم والطبيعة ، ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعسق
فوقهما جميعاً .

الثاني : ما اتهم به بعض الكتاب المفهوم الإلهي ، من أنه يجمد
مبدأ العلمية في دنيا الطبيعة : ويلغي قوانينها ونواميسها التي يكشفها
العلم وتزداد وضوحاً يوماً بعد يوم ، فهو في زعمهم يربط كل ظاهرة وكل
وجود بالمبدأ الإلهي .

ولقد لعب هذا الاتهام دوراً فعالاً في الفلسفة المادية ، حيث اعتبرت
فكرة الله هي فكرة وضع سبب المقول لما يشاهده الإنسان من ظواهر
الطبيعة وحوادثها ، ومحاولة لتبرير وجودها ، فتزول الحاجة إليها تماماً
حين نستطيع أن نستكشف بالعلم والتجارب العلمية حقيقة الأسباب ،
والقوانين الكونية التي تتحكم في العالم ، وتولد باعتبارها الظواهر
والحوادث . وساعد على تركيز هذا الاتهام ما كانت تلعبه الكنيسة في
بداية النهضة العلمية في أوروبا ، من أدوار خبيثة في محاربة التطور

العلمي ، ومعارضة ما يكشفه العلم من أسرار الطبيعة ونواميسها .

والحقيقة ، ان المفهوم الالهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الاسباب الطبيعية ، أو التردد على شيء من حقائق العلم الصحيح وانما هو المفهوم الذي يعتبر الله سببا أعمق، ويحتم على تسلسل العلل والاسباب ان يتصاعد الى قوة فوق الطبيعة والمادة . وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماما ، لأنه يطلق للعلم اوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها ، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الالهي في نهاية المطاف ، وهو وضع السبب الاعنى في مبدأ أعلى من الطبيعة والمادة . فليست المسألة الالهية كإشياء أن يصورها خصومها ، مسألة أصابع تمتد من وراء الغيب . فتقطر الماء في الفضاء تقطيرا ، أو تحجب الشمس عنا ، أو تحول بيننا وبين القمر ، فيوجد بذلك المطر والكسوف والخسوف . فاذا كشف العلم عن اسباب المطر وعوامل التبخير فيه ، واذا كشف عن سبب الكسوف وعرفنا أن الاجرام السماوية ليست متساوية الابعاد عن الأرض، وان القمر أقرب اليها من الشمس ، فيتفق أن يسر القمر بين الأرض والشمس فيحجب نورها عنا، واذا كشف العلم عن سبب الخسوف وهو وقوع القمر في ظل الأرض ، الذي يمتد وراءها الى مسافة (٩٠٠) ألف ميل تقريبا ، أقول اذا كملت هذه المعلومات لدى الانسان ، يخل لأولئك الماديين أن المسألة الالهية لم يبق لها موضوع ، وان الاصابع الغيبية التي تحجب الشمس أو القمر عنا ، عوض عنها العلم بالتعليلات الطبيعية ، وليس هذا الا لسوء فهم للمسألة الالهية ، وعدم تمييز لموضع السبب الالهي من سلسلة الاسباب .

الثالث : ان الطابع الروحي غلب على المثالية والالهية معا ، حتى أخذ يبدو أن الروحية في المفهوم الالهي هي بمعناه في المفهوم المثالي ، ونشأت عن ذلك عدة انتباهات ، ذلك ان الروحية قد تعتبر وصفا لكل من

المفهومين . ولكننا لا نجيز مطلقا ان يهمل التمييز بين الروحيتين ، بل يجب ان نعرف أن الروحية في العرف المثالي ، يقصد بها المجال المقابل للمجال المادي المحسوس ، أي مجال الشعور والادراك والأنا . فالمفهوم المثالي روحي على أساس أنه يفسر كل كائن وكل موجود في نطاق هذا المجال ، ويرجع كل حقيقة وكل واقع اليه . فالمجال المادي مرده في الزعم المثالي الى مجال روحي ، وأما الروحية في المفهوم الالهي أو العقيدة الالهية ، فهي طريقة للنظر الى الواقع بصورة عامة ، لا مجالا خاصا مقابلا للمجال المادي . فالالهية التي تؤمن بالسبب المجرد الأعظم ، تعتقد بصلة كل ما هو موجود في المجال العام – سواء أكان روحيا أم ماديا – بذلك السبب الأعظم ، وترى ان هذه الصلة هي التي يجب ان يحدد على ضوئها ، الموقف العملي والاجتماعي للإنسان ، تجاه الاشياء جميعا . فالروحية في العرف الالهي اسلوب في فهم الواقع ، ينطبق على المجال المادي والمجال الروحي – بمعناه المثالي – على السواء .

ويتلخص من العرض السابق ان المفاهيم الفلسفية عن العالم ثلاثة .

وقد درسنا في نظرية المعرفة المفهوم المثالي باعتباره مرتبطا بها كل الارتباط ، واستعرضنا اخطاءه ، فلنتناول في هذه المسألة دراسة المفهومين الآخرين : المادي والالهي .

وفي المفهوم المادي اتجاهان : الاتجاه الآلي أو الميكانيكي ، والاتجاه الديالكتيكي والتناقض ، أو المادية الديناميكية .

ابصار عدة نقاط عن المفهومين

وقبل أن نعرض للمفهوم المادي بكلا اتجاهيه يجب أن نستوضح عدة نقاط حول المفهوم الالهي والمادي ، وذلك في الاسئلة الآتية :

١ - السؤال الاول : ما هي الميزة الاساسية لكل من الاتجاه المادي (المدرسة المادية للفلسفة) ، والاتجاه الالهي (المدرسة الالهية) على الآخر؟ وما هو الفارق الرئيسي الذي جعل منهما اتجاهين متعارضين ، ومدرستين متقابلتين ؟

ونظرة واحدة نلقيها على المدرستين تحدد لنا جوابا واضحا على هذا السؤال ، وهو ان المائز الاساسي للمدرسة المادية في الفلسفة ، هو النفي أو الناحية السلبية ؛ لما يترأى انه فوق طاقة العلوم التجريبية . فلا يوجد في الحقل العلمي اذن - أي في النواحي الايجابية للعلم التي تبرهن عليها التجربة - الهى ومادي . فالفيلسوف سواء آكان الهيا أم مادياء ، يؤمن بالجانب الايجابي من العلم ، فهما من الناحية العلمية يسلمان - مثلا - بأن (الراديوم) يولد طاقة من الاشعاع نتيجة لانقسام داخلي ، وبأن الماء يأتلف من أوكسجين وهيدروجين ، وبأن عنصر الهيدروجين هو أخف العناصر في وزنه الذري . ويؤمنان معا بسائر الحقائق الايجابية التي تظهر على الصعيد العلمي . فليس في المسألة العلمية فيلسوف لاهي وآخر مادي ، وانما توجد هاتان الفلسفتان وتعارض المادبة مع الالهية ، حينما تعرض مسألة الوجود فيما وراء الطبيعة . فاللاهى يعتقد بلون من الوجود مجرد عن المادة ، أي موجود خارج الحقل التجريبي ، وظواهره وقواه . والمادي ينكر ذلك ويقصر الوجود على ذلك الحقل الخاص ، ويعتبر الاسباب الطبيعية ، التي كشفت عنها التجربة وامتدت اليها يد العلم ، هي الاسباب الأولية للوجود ، وان الطبيعة هي المظهر الوحيد له . فبينما يقرر الاتجاه الالهى ان الروح الانسانية أو ال (أنا) ، ذات مجردة عن المادة ، وان الادراك وانفكر ظواهر مستقلة عن الطبيعة والمادة ، ينكر المادي ذلك زاعما انه حلل جسم الانسان ، وراقب عمليات الجهاز العصبي ، فلم يجد شيئا خارج الحدود الطبيعية والمادية ، كما يدعي

الاليون • وكذلك يؤمن الاتجاه الالهي بأن التطورات والحركات ، التي يكشف عنها العلم - سواء كانت حركات ميكانيكية تخضع لسبب مادي خارجي ، أم حركات طبيعية غير ناشئة من مؤثرات مادية معينة بالتجربة - ترجع في النهاية الى سبب خارجي ، وراء سياج الطبيعة والمادة • ويعارض في ذلك المادي زاعما أن الحركة الميكانيكية والحركة الطبيعية . لا تتصلان بسبب مجرد . وان الحركة الطبيعية ديناميكية ، فهي تكتفي بنفسها ، لأن الحقل التجريبي لم يبد فيه ما اعتقده الاليون من سبب مجرد •

وهكذا يتضح بكل جلاء ان انتعارض بين الالهية والمادية ، ليس في الحقائق العلمية • فان الالهي كالمادي يعترف بجميع الحقائق العلمية ، التي توضحها التجارب الصحيحة عن جسم الانسان وفزلة اعضائه ، وعن التطور والحركة في الطبيعة ، وانما يزيد بوضع حقائق اخرى ، والاعتراف بها • فهو يبرهن على وجود جانب روحي مجرد للانسان ، غير ما ظهر منه في الميدان التجريبي ، وعلى سبب مجرد أعلى للحركات الطبيعية والميكانيكية فوق المجال المحسوس •

وما دمنا قد عرفنا ان الميدان العلمي ليس فيه الهي ومادي ، نعرف ان الكيان الفلسفي للمادية - باعتبارها مدرسة مقابلة للالهية - انما يرتكز على نفي الحقائق المجردة ، وانكار الوجود خارج حدود الطبيعة والمادة لا على حقائق علمية ايجابية •

٢ - السؤال الثاني : اذا كان التعارض بين الالهية والمادية . هو تعارض الالآت والنفي . فأى المدرستين يقع على مسؤوليتها الاستدلال والبرهنة ، على اتجاهها الخاص الايجابي أو السلبي ؟

وقد يحلو لبعض الماديين في هذا المجال ان يتخلص من مسؤولية الاستدلال ، ويعتبر الالهي هو المسؤول عن التدليل على مدعاه ، لأن

الآلهي هو صاحب الموقف الايجابي ، أي مدعي الثبوت ، فيجب عليه أن يبرر موقفه ويبرهن على وجود ما يدعيه .

ولكن الواقع أن كلا منهما مكلف بتقديم الأدلة والمدارك لاتجاهه الخاص : فكما أن الالهي يجب عليه أن يبرهن على الاثبات ، كذلك المادي هو مسؤول أيضا عن الدليل على النفي . لأنه لم يجعل القضية الميتافيزيقية موضع شك . وانما نفاها نفيًا قاطعًا ، والنفي القاطع كالاتبات القاطع ، يفتر إلى الدليل . فالمادي حين زعم أن السبب المجرد لا وجود له ، ادعى في هذا الزعم ضمنا أنه احاط بالوجود كله ، ولم يجد فيه موضعًا للسبب المجرد ، فلا بد أن يقدم دليلا على هذه الاحاطة العامة ، وتبريرا للنفي المطلق .

ونتساءل هنا من جديد ، ما هي طبيعة الدليل الذي يمكن للالهي أو للمادي أن يقدمه في هذا المجال ؟ ونجيب أن دليل الاثبات أو النفي ، يجب أن يكون هو العقل ، لا التجربة المباشرة خلافا للمادية ، التي درجت على اعتبار التجربة دليلا على مفهومها الخاص ، زاعمة أن المفهوم الالهي أو القضايا الميتافيزيقية بصورة عامة لا يمكن اثباتها بالتجربة ، وأن التجربة هي التي ترد على تلك المزاعم ، لأنها تحلل الانسان والطبيعة ، وتدلل على عدم وجود اشياء مجردة فيهما ذلك أن التجارب والحقائق العلمية إذا صح للمادية ما تزعمه ، من انها لا تقوم دليلا على الاتجاه الالهي ، فهي أيضا لا تصلح دليلا للنفي المطلق ، الذي يحدد الاتجاه المادي ، فقد عرفنا أن الحقائق العلمية على اختلاف ألوانها ليست موضعا للنقاش بين الالهية والمادية ، وانما النقاش في التفسير الفلسفي لتلك الحقائق ، أي في وجود سبب أعلى وراء حدود التجربة ، ومن الواضح أن التجربة لا يمكن أن تعتبر برهانا على نفي حقيقة خارج حدودها . فالعالم الطبيعي إذا لم يجد

السبب المجرد في مختبره ، لم يكن هذا دليلا الا على عدم وجوده في ميدان التجربة : واما نفي وجوده في مجال فوق مجالات التجربة ، فلا يمكن ان يستتج من التجربة ذاتها .

ونؤكد بهذا البيان على امرين :

(احدهما) : ان المادية بحاجة الى دليل على الجانب السلبي ، الذي يميزها عن الالهية ، كحاجة الميافيزيقا الى برهان على الايجاب والاثبات . و (الاخر) : ان المادية اتجاء فلسفي كالالهية ، ولا توجد لدينا مادية علمية : أي تجريبية ، لأن العلم كما عرفنا لا يثبت المفهوم المادي للعالم ، لتكون المادية علمية . بل كل ما يكشف عنه العلم من حقائق وأسرار في عالم الطبيعة ، يترك مجالا لافتراض سبب أعلى فوق المادة . فالتجربة العلمية — مثلا — لا يمكن ان تدل على أن المادة ليست مخلوقة لسبب مجرد أو على أن أشكال الحركة والوان التطور ، التي استكشفتها العلم في شتى جوانب الطبيعة ، هي حركات وتطورات مكتفية ذاتيا ، وليست منبثقة عن سبب فوق حدود التجربة ومجالاتها . وهكذا كل حقيقة علمية . فالدليل على المادية اذن لا يمكن ان يرتكز على الحقائق العلمية ، أو التجارب بصورة مباشرة ، وانما يصاغ في تفسير فلسفي لتلك الحقائق والتجارب ، كالدليل على الالهية تماما . ولنأخذ التطور لذلك مثلا ، فالعلم يثبت وجود التطور الطبيعي في عدة من المجالات، ويمكن أن يوضع لهذا التطور تفسيران فلسفيان أحدهما انه منبثق عن صميم الشيء ، وناتج عن صراع يفترض فيه بين المتناقضات ، وهذا هو تفسير المادية الديالكتيكية . والآخر انه ناتج عن سبب أعلى مجرد ، فالطبيعة المتطورة لا تحوي في ذاتها المتناقضات ، وانما تنطوي على امكان التطور ، وذلك

السبب هو الذي يحقق للامكان الوجود الفعلي ، وهذا هو تفسير الفلسفة الالهية . فنحن نلاحظ بوضوح ان المفهوم العلمي انما هو وجود التطور الطبيعي ، وأما هذان المفهومان عن الحركة فهما مفهومان فلسفيان . ولا يمكن ان يتأكد من صحة أحدهما ، وخطأ الآخر بالتجربة المباشرة .

٣ - السؤال الثالث : اذا لم تكف التجربة العلمية بذاتها لبرهنة على المفهوم الالهي والمادي على السواء ، فهل يمكن للفكر البشري ان يستدل على أحد المفهومين ما دام ما خارجين عن النطاق التجريبي أو انه يصبح مضطرا الى الاستسلام للشك ، وتجميد مسألة الالهية والمادية ، والانصراف الى المجال العلمي المثير ؟

والجواب : ان القدرة الفكرية للبشر كافية لدرس هذه المسألة ، والانطلاق فيها من التجربة ذاتها ، ولكن لا على ان تكون التجربة هي الدليل المباشر على المفهوم ، الذي نكونه عن العالم ، بل تكون التجربة نقطة الابتداء ويوضع المفهوم الفلسفي الصحيح للعالم - وهو المفهوم الالهي - على ضوء تفسير التجربة والظواهر التجريبية ، بالمعلومات العقلية المستقلة .

ولا بد ان القارئ يتذكر دراستنا - في نظرية المعرفة (المسألة الاولى) - للمذهب العقلي ، وكيف أوضحنا بالبرهان وجود معارف عقلية مستقلة ، على شكل تبين ان اضافة معارف عقلية الى التجربة أمر ضروري : لا في مسألتنا الفلسفية فحسب ، بل في جميع المسائل العلمية . فما من نظرية علمية ترتكز على اساس تجريبي بحت ، وانما تقوم على اساس التجربة ، وعلى ضوء المعلومات العقلية المستقلة . فلا تختلف قضيتنا الفلسفية التي تتناول البحث عما وراء عالم الطبيعة ، عن كل قضية علمية تبحث عن أحد قوانين الطبيعة ، او تكشف شيئا من قواها

وأسراها • فالتجربة في جميع ذلك نقطة الانطلاق ، وهي مع ذلك بحاجة الى تفسير عقلي ، لتستنتج منها الحقيقة الفلسفية أو العلمية •

ونخرج من هذه النقاط بالتائج التالية :

اولا : ان المدرسة المادية تفرق عن المدرسة الالهية في ناحية سلبية ، أي الانكار لما هو خارج الحقل التجريبي •

ثانيا : ان المادية مسؤولة عن الاستدلال على النفي ، كما يجب على الالهية الاستدلال على الاثبات •

ثالثا : ان التجربة لا يسكن ان تعتبر برهانا على النفي ، لأن عدم وجدان السبب الاعلى في ميدان التجربة لا يبرهن على عدم وجوده في مجال أعلى ، لا تمتد اليه يد التجربة المباشرة •

رابعا : ان الاسلوب الذي تتخذه المدرسة الالهية للاستدلال على مفهومها الالهي هو نفس الاسلوب الذي ثبت به علميا جميع الحقائق والقوانين العلمية •

الاتجاه الديالكتيكي للمفهوم المادي

قلنا ان للمادية اتجاهين احدهما : اتجاه الآلية الميكانيكية ، والآخر - اتجاه المادية الديالكتيكية •

وقد استعرضنا الاتجاه الأول استعراضا سريعا في الجزء الثاني من نظرية المعرفة ، حين تناولنا بالدرس والتحقيق المثالية الفيزيائية التي قامت على حطام المادية الميكانيكية •

واما للاتجاه المادي الآخر ، الذي يفسر العالم تفسيرا ماديا بقوانين الديالكتيك ، فهو الاتجاه الذي اتخذته المدرسة الماركسية ، فوضعت

مفهومها المادي عن العالم على اساس هذا الاتجاه .

قال ستالين :

« تسير مادية ماركس من المبدأ القائل : ان العالم بطبيعته مادي ، وان حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة ، وان العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكيف بعضها بعضا بصورة متبادلة ، كما تقررها الطريقة الديالكتيكية ، هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة ، وان العالم يتطور تبعا لقوانين حركة المادة : وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي » (١) .

ويعتبر المفهوم المادي المادة - الوجود - هو النقطة المركزية في الفلسفة الماركسية ، لانها التي تحدد نظرة الماركسية الى الحياة ، وتنشئها لها فهمها خاصا للواقع وقيمه ، ومن دونها لا يمكن ان تقام الاسس المادية الخالصة للمجتمع والحياة .

وقد فرضت هذه النقطة على المذهب الماركسي تسلسلا فكريا خاصا . واقتضت منه ان يقيم شتى جوانبه الفلسفية لصالحها .

فلاجل ان تملك الماركسية الحق في تقرير النقطة المركزية تقريرا نهائيا ، اختارت ان تكون يقينية ، ، كما عرفنا في نظرية المعرفة ، وأعلنت أن لدى الانسان من الطاقات العلمية ما يتيح له الجزم بفلسفة معينة عن الحياة ، واستكناه اسرار الوجود والعالم ، ورفضت مذهب الشك المطلق ، وحتى النسبية الجامدة ، وحاولت بذلك ان تعطي صفة قطعية للمحور الرئيسي ، أي المفهوم المادي .

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٧ .

ووضعت بعد ذلك المقياس العام للمعرفة والحقيقة في التجربة ،
واستبعدت المعارف العقلية الضرورية ، وانكرت وجود منطق عقلي
مستقل عن التجربة ، كل ذلك حذرا من امكان محو النقطة المركزية
بالمنطق العقلي ، وحدا للطاقة البشرية بالميدان التجريبي خاصة .

وواجهت الماركسية في هذه المرحلة مشكلة جديدة ، وهي ان الميزان
الفكري للانسان اذا كان هو الحس والتجربة ، فلا بد ان تكون المعلومات
التي يكونها عن طريق الحس والتجربة صحيحة دائما ، ليتمكن اعتبارها
ميزانا اوليا توزن به الافكار والمعارف . فهل نتائج الحس العلمي كذلك
حقا ؟ وهل النظريات القائمة على التجربة مضمونة الصدق ابدا ؟ .

وهكذا وقعت الماركسية بين خطرين : فان اعترفت بأن المعلومات
القائمة على أساس التجربة ليست مضمونة من الخطأ ، فقد سقطت
التجربة عن كونها ميزانا اوليا للحقائق والمعارف . وان ادعى الماركسيون
أن النظرية المستمدة من التجربة والتطبيق فوق الخطأ والاشتباه ،
اصطدموا بالواقع الذي لا يسع لاحد انكاره ، وهو ان كثيرا من النظريات
العلمية ، بل التوانين التي توصل اليها الانسان عن طريق درس الظواهر
المحسوسة ، قد ظهر خطأها وعدم مطابقتها للواقع ، فسقطت عن عرشها
العلمي بعد ان تربعت عليه مئات السنين .

واذا كانت المفاهيم العلمية التجريبية قد تخطيء . وكان المنطق
العقلي ساقطا من الحساب ، فكيف يعلن عن فلسفة يقينية ؟! أو تشاد
مدرسة ذات صفة جزية في أفكاره ؟!

وقد أصرت الماركسية على وضع التجربة مقياسا أعلى ، وتخلصت
من هذا المأزق بوضع قانون الحركة والتطور في العلوم والافكار ، نظرا
الى أن الفكر جزء من الطبيعة ، وهو بهذا الاعتبار يحقق قوانين الطبيعة

كاملة . فيتطور وينمو كما تتطور الطبيعة . وليس التطور العلمي يعني سقوط المفهوم العلمي السابق ، وانما يعبر عن حركة تكاملية في الحقيقة والمعرفة . فالحقيقة والمعرفة هي الحقيقة والمعرفة ، غير أنها تنمو وتحرك وتتساعد بصورة مستمرة .

وهكذا قضى بذلك على جميع البدهيات والحقائق لأن كل فكر سائر في سراط التطور والتغير ، فليست توجد حقيقة ثابتة في دينا الفكر مطلقا ، ولا يؤمن على ما ندركه الآن من البدهيات (نظير ادراكنا : ان الكل اكبر من الجزء ، وأن $2 + 2 = 4$) أن يكتسب شكلا آخر في حركته التطورية ، فندرك الحقيقة عند ذاك على وجه آخر .

ولما كانت الحركة التي وضعتها الماركسية كقانون للفكر ، وللطبيعة بصورة عامة ، لا تنبثق الا عن قوة وسبب ، ولم تكن في العالم حقيقة الا المادة في زعمها ، فقد قالت : ان الحركة حصيلة تناقضات في المحتوى الداخلي للمادة ، وان هذه المتناقضات تتصارع فتدفع بالمادة وتطورها . ولهذا آلت الماركسية مبدأ عدم التناقض ، واتخذت من الديالكتيك طريقة لفهم العالم ، ووضعت مفهومها المادي في اطاره .

وهكذا يتضح ان جميع الجوانب الفلسفية للمادية الديالكتيكية ، مرتبطة بالنقطة المركزية (المفهوم المادي) ، وقد صيغت لاجل تركيزها والحفاظ عليها . وليس اسقاط البدهيات وجعلها عرضة للتغير ، أو الايمان بالتناقض واعتباره قانونا عاما للطبيعة ، وما إليها من النتائج الغريبة التي انتهت إليها الماركسية . الا تسلسلا حثيا لالتسلاى الذي بدأ من المفهوم المادي الماركسي ، وتبريرا له في المجال الفلسفي .

الديالكتيك أو المجدل

ان المجدل كان يعني في المنطق الكلاسيكي طريقة خاصة في البحث، واسلوبا من أساليب المناظرة : التي تطرح فيها المتناقضات الفكرية ، ووجهات النظر المتعارضة ، بقصد أن تحاول كل واحدة منها أن تظهر ما في نقيضها من نقاط الضعف ومواطن الخطأ ، على ضوء المعارف المسلمة والقضايا المعترف بها سلفا . وهكذا يقوم الصراع بين النفي والاثبات في ميدان البحث والمجدل ، حتى ينتهي الى نتيجة تقرر فيها احدى وجهات النظر المتصارعة ، أو تنبثق عن الصراع الفكري بين المتناقضات وجهة رأي جديدة ، توفق بين الوجهات كلها ، بعد اسقاط تناقضاتها : وافراز نقاط الضعف من كل واحدة منها .

ولكن المجدل في الديالكتيك الجديد ، أو المجدل الجديد ، لم يمد منهاجا في البحث واسلوبا لتبادل الآراء ، بل أصبح طريقة لتفسير الواقع . وقانونا كونيا عاما ، ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود . فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب ، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة ، فما من قضية الا وهي تنطوي في ذاتها على نقيضها ونقيضها .

وكان هيجل أول من أشاد منطقاً كاملاً على هذا الأساس ، فكان التناقض الديالكتيكي هو النقطة المركزية في ذلك المنطق ، والقاعدة الأساسية التي يقوم عليها فهم جديد للعالم ، وتنشأ به نظرية جديدة نحوه ، تختلف كل الاختلاف عن النظرة الكلاسيكية ، التي اعتادها البشر منذ قدر له ان يدرك ويفكر .

وليس هيجل هو الذي ابتدع اصول الديالكتيك ابتداء ، فان لتلك الاصول جذورا وأعماقا في عدة من الافكار ، التي كانت تظهر بين حين وآخر على مسرح العقل البشري ، غير انها لم تبلور على اسلوب منطق كامل ، واضح في تفسيره ونظرته ، محدد في خطته وقواعده ، الا على يد هيجل . فقد أنشأ هيجل فلسفته المثالية كلها على أساس هذا الديالكتيك ، وجعله تفسيرا كافيا للمجتمع ، والتاريخ ، والدولة ، وكل مظاهر الحياة . وتبناء بعده ماركس فوضع فلسفته المادية في تصميم ديالكتيكي خالص .

فالجدل الجديد في زعم الديالكتيكيين قانون للفكر والواقع على السواء . ولذلك فهو طريقة للتفكير ، ومبدأ يرتكز عليه الواقع في وجوده ونظوره .

قال لينين :

« فاذا كان ثمة تناقضات في أفكار الناس ، فذلك لأن الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات . فجدل الأشياء يتج جدل الافكار ، وليس العكس » (١) .

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٨٢ .

وقال ماركس :

« ليست حركة الفكر الا انعكاسا لحركة الواقع ، منقولة ومحولة في مخ الانسان » ^(١) .

والمنطق الهيجلي بما قام عليه من اساس الديالكتيك والتناقض ، يعتبر في النقطة المقابلة - للمنطق الكلاسيكي - او المنطق البشري العام - تماما ، ذلك ان المنطق العام يؤمن ببداً عدم التناقض ، ويعتبره المبدأ الاول الذي يجب ان تقوم كل معرفة على أساسه ، والمبدأ الضروري الذي لا يشذ عنه شيء في دنيا الوجود ، ولا يمكن ان يبرهن على حقيقة مهما كانت لولاه .

ويرفض المنطق الهيجلي هذا المبدأ كل الرفض : ولا يكتفي بالتأكيد على امكان التناقض ، بل يجعل التناقض - بدلا عن سلبه - المبدأ الاول لكل معرفة صحيحة عن العالم ، والقانون العام الذي يفسر الكون كله بمجموعة من التناقضات . فكل قضية في الكون تعتبر اثباتا ، وتثير نفيها في نفس الوقت ، ويألف الاثبات والنفي في اثبات جديد . فالنهج المتناقض المديالكتيك ، او الجدل ، الذي يحكم العالم ، يتضمن ثلاث مراحل تدعى : الامتروحة ، والطباق ، والتركيب ، وفي تعبير آخر : الاثبات ، والنفي ونفي النفي وبحكم هذا النهج الجدلي يكون كل شيء مجتمعا مع نقيضه ، فهو ثابت ومنفي ، وموجود ومعدوم ، في وقت واحد .

وقد ادعى المنطق الهيجلي انه قضى - بما زعمه للوجود من جدل - على الخطوط الرئيسية للمنطق الكلاسيكي ، وهي - في زعمه - كما يأتي :

(١) المادية والتأليّة في الفلسفة ص ٨٣ .

اولا : مبدأ عدم التناقض • وهو يعني ان الشيء الواحد لا يمكن أن يتصف بصفة ، وينقيض تلك الصفة في وقت واحد •

ثانيا : مبدأ الهوية • وهو المبدأ القائل ان كل ماهية فهي ما هي بالضرورة ، ولا يمكن سلب الشيء عن ذاته •

ثالثا : مبدأ السكون والجمود في الطبيعة الذي يرى سلبية الطبيعة وثباتها ، وينفي الديناميكية عن دنيا المادة •

فالمبدأ الاول لا موضع له في المنطق الجديد ، ما دام كل شيء قائما في حقيقته على التناقض • واذا ساد التناقض كقانون عام ، فمن انطبعي ان يسقط المبدأ الثاني للمنطق الكلاسيكي أيضا ، فان كل شيء تسلب عنه هويته في لحظة الاثبات بانذات ، لانه في صيرورة مستمرة ، وما دام التناقض هو الجذر الاساسي لكل حقيقة ، فلا غرو فيما اذا كانت الحقيقة تعني شيئين متناقضين على طول الخط • ولما كان هذا التناقض المركز في مسيم كل حقيقة مثيرا لصراع دائم في جميع الاشياء : والصراع يعني الحركة والاندفاع ، فالطبيعة في نشاط وتطور دائم ، وفي اندفاع وصيرورة مستمرة •

هذه هي الضربات التي زعم المنطق الديالكتيكي انه سددها الى المنطق الانساني العام ، والمفهوم المألوف للعالم ، الذي ارتكزت عليه المتأفزيقية آلاف السنين •

وتلخص الطريقة الجديدة لفهم الوجود في افتراض قضية أولى ، وجعلها أصلا ، ثم ينقلب هذا الاصل الى نقيضه ، بحكم الصراع في المحتوى الداخلي بين المتناقضات ، ثم يأتلف النقيضان في وحدة . وتصبح هذه الوحدة بدورها أصلا ونقطة انطلاق جديد ، وهكذا يتكرر هذا

التطور الثلاثي تطورا لا نهاية له ولا حد ، يتسلسل مع الوجود ، ويمتد ما امتدت ظواهره وحوادثه .

وقد بدأ هيجل بالمفاهيم والمقولات العامة ، فطبق عليها الديالكتيك ، واستنبطها بطريقة جدلية قائمة على التناقض ، المتمثل في الاطروحة ، والطباق ، والتركيب . وأشهر ثوابته في هذا المجال وأولها هو : الثالث الذي يبدأ من أبسط تلك المفاهيم وأعقها ، وهو مفهوم الوجود . فالوجود موجود ، وهذا هو الاثبات أو الاطروحة ، بيد أنه ليس شيئا ، لانه قابل لأن يكون كل شيء . فالدائرة وجود . والمربع ، والايض : والاسود ، والنبات ، والحجر ، كل هذا هو موجود . فليس اذن شيئا محددًا ، وهو بالتالي ليس موجودًا . وهذا هو الطباق الذي أثارته الاطروحة ، وهكذا حصل التناقض في مفهوم الوجود ، ويحل هذا التناقض في التركيب بين الوجود واللاوجود . الذي ينتج موجودا لا يوجد على التمام . اي صيرورة وحركة ، وهكذا ينتج ان الوجود الحق هو الصيرورة .

هذا مثال سقناه لنوضح كيف يتسلسل ابو الجدل الحديث في استنباط المفاهيم العامة . من الاعسم الى الاخضر ، ومن الأكثر خواء وضعفا ، الى الأكثر ثراء والأقرب الى الواقع الخارجي .

وليس هذا الجدل في استنباط المفاهيم عنده الا انعكاسا لجدل الأشياء بذاتها في الواقع ، فاذا استثارت فكرة من الافكار فكرة مقابلة لها ، فلان الواقع الذي تمثله هذه الفكرة يتطلب الواقع المضاد .

ونظرة بسيطة على الاطروحة ، والطباق ، والتركيب ، في قضية الوجود ، التي هي أشهر ثوابته ، تدلنا بوضوح على أن هيجل لم يفهم مبدأ عدم التناقض حق الفهم حين الغاء ووضع موضعه مبدأ التناقض . ولا أدري

كيف يستطيع هيجل أن يشرح لنا التناقض : او النفي والاثبات ، المجسمين في مفهوم الوجود ؟! ان مفهوم الوجود مفهوم عام دون شك ، وهو لذلك قابل لأن يكون كل شيء ، قابل لأن يكون نباتا أو جمادا . أبيض أو أسود . دائرة أو مربعا . ولكن هل معنى هذا ان هذه الازداد والاشياء المتقابلة مجتمعة كلها في هذا المفهوم ، ليكون ملتقى للنقائص والازداد ؛ طبعا لا ، فان اجتماع الامور المتقابلة في موضوع واحد شيء . وامكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر . فالوجود مفهوم ليس فيه من نقاط السواد والبياض ، أو النبات والجساد شيء . وانما يصح أن يكون هذا أو ذلك . لا أنه هو هذا وذاك معا في وقت واحد (١) .

ولندع مقولات هيجل ، لندرس الجدل الماركسي ، في خطوته العريضة التي وضع تصحيحها الاساسي هيجل نفسه .

والخطوط الأساسية أربعة، وهي حركة التطور ، وتناقضات التطور . وقفزات التطور ، والاقرار بالارتباط العام

(١) اصف الى ذلك ان هذا التناقض المزعوم في ثالث الوجود . يرتكز على خلط آخر بين فكرة الشيء . والواقع الموضوعي لذلك الشيء . فان مفهوم الوجود ليس الإعبارة عن فكرة الوجود في اذهاننا . وهي غير الواقع الموضوعي للوجود . واذا ميزنا بين فكرة الوجود وواقع الوجود زال التناقض . فان واقع الوجود معين ومحدود لا يمكن سلب صفة الوجود عنه مطلقا . واما فكرتنا عن الوجود فهي ليست وجودا واقعيًا . وانما هي المفهوم الذهني المأخوذ عنه .

١ - حركة التطور

قال ستالين :

« ان الديالكتيك خلافا للنسبائية ، لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجود ، حالة ركود واستقرار ، بل يعتبرها حالة حركة وتغير دائمين ، حالة تجدد وتطور لا ينقطعان . ففيها دائما شيء يولد ويتطور وشيء ينحل ويضحل . ولهذا نريد الطريقة الديالكتيكية ان لا يكتفى بالنظر الى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض ، ومن حيث تكييف بعضها ببعض . بصورة متقابلة ، بل أن ينظر اليها أيضا من حيث حركتها ، من حيث تغيرها وتطورها ، من حيث ظهورها واختفائها» (١) .

وقال أنجلز :

« ينبغي لنا ألا ننظر الى العالم وكأنه مركب من أشياء ناجزة ، بل ينبغي ان ننظر اليه وكأنه مركب في أدمتنا . ان هذا المرور يتم عن تغير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال . حيث يشرق نهار النسو المتقدم في النهاية . رغم جميع الصدف الظاهرة والموذات الموقنة الى انوراء» (٢) .

فكل شيء خاضع لقوانين التطور والصيرورة ، وليس لهذا التطور

(١) المادة الديالكتيكية والمادة التاريخية ص ٧ .

(٢) هذه هي الديالكتيكية ص ٩٧ - ٩٨ ،

أو الصيرورة حد يتوقف عنده ، لأن الحركة هي المسألة اللامتناهية للوجود كله .

وزعم الديالكتيكيون انهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة حالة حركة وتغير دائمين . وينعون على المنطق الميتافيزيقي والاسلوب التقليدي للتفكير طريقة دراسته للأشياء وفهمها : اذ يفترض الطبيعة في حالة سكون وجمود مطلقين ، فهو لا يمكن الطبيعة على واقعها المتطور المتحرك . فالفرق بين المنطق الجدلي الذي يعتقد في الطبيعة حركة دائمة وصاعدة أبدا ، والمنطق البنيكي - في زعمهم - كالفرق بين شخصين ، أرادا أن يسيرا أنوار كائن حي في شتى ادواره ، فأجرى كل منهما تجاربه عليه ، ثم وقف أحدهما يراقب تطوره وحركته المستمرة ، ويدرسه على ضوء تطوراتها كلها ، واكتفى الآخر بالتجربة الاولى ، معتقدا ان ذلك الكائن جامد في كيانه ، ثابت في هويته وواقعه . فالطبيعة برمتها شأنها شأن هذا الكائن الحي ، من النبات أو الحيوان ، في تطوره ونموه ، فلا يواكبها الفكر الا اذا جاراها في حركتها وتطورها .

والواقع ان قانون التطور الديالكتيكي، الذي يعتبره الجدلي الحديث من ميزاته الأساسية . ليس تينا جديدا في الفكر الانساني، وانما الجديد طابعه الديالكتيكي الذي يجب نزع عنه . كما سنعرف . فهو في حدوده الصحيحة ينسجم مع المنطق العام ، ولا صلة له بالديالكتيك ، ولا فضل للديالكتيك في اكتشافه ، فليس علينا لأجل ان نقبل هذا القانون ، ونعرف سبق الميتافيزيقا اليه ، الا ان نجرده عن قالب التناقض ، وأساس الجدلي القائم عليه في عرف الديالكتيك

ان الميتافيزيقي في زعم الديالكتيكي يعتقد ان الطبيعة جامدة يخيم عليها السكون . وأن كل شيء فيها ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، كأن

المتافيزيقي المسكين قد حرم من كل ألوان الإدراك ، وسلب منه الشعور
والحس معا ، فأصبح لا يحس ولا يشعر بما يشعر به جميع الناس ، وحتى
الأطفال ، من ضروب التغير والتبدل في دنيا الطبيعة .

ومن الواضح لدى كل احد ، ان الإيمان بوجود التغير في عالم
الطبيعة مسألة لا تحتاج الى دراسات علمية سابقة ، وليست موضعاً لخلاف
أو نقاش ، وانما الجدير بالدرس هو ماهية هذا التغير ، ومدى عمقه
وعومته . فان التغير نحوان : احدهما التعاقب البحت ، والآخر الحركة .
والتاريخ الفلسفي يروي صراعا حادا ، لا في مسألة التغير بصورة عامة ،
بل في كنهه وتفسيره الفلسفي الدقيق . ويدور الصراع حول الجواب
عن الأسئلة التالية :

هل التغير الذي يطرأ على الجسم حين يطوي مسافة ما ، عبارة عن
وقفات متعددة في أماكن متعددة ، تعاقبت بسرعة ، فتكونت في الذهن
فكرة الحركة ؟ أو أن مرد هذا التغير الى سير واحد متدرج ، لا وقوف
فيه ولا سكون ؟ وهل التغير الذي يطرأ على الماء حين تتضاعف حرارته
وتتشد ، يعني مجموعة من الحرارة المتعاقبة ، يتلو بعضها بعضا ؟ أو أنه
يعبر عن حرارة واحدة تكامل وتتحرك وترقى درجتها ؟

وهكذا نواجه هذا السؤال في كل لون من ألوان التغير ، التي
تحتاج الى شرح فلسفي بأحد الوجهين الذين يقدمهما السؤال .

والتاريخ الاغريقي يحدث عن بعض المدارس الفلسفية : انها افكرت
الحركة ، وأخذت بالتفسير الآخر للتغير ، الذي يرد التغير الى تعاقب أمور
ساكنة ، ومن رجال تلك المدرسة (زينون) ، الذي أكد على ان حركة
المسافر من اقصى الارض الى اقصاها ، ليست الا سلسلة من سكنات

متعاقبة . فهو لا يتصور التدرج في الوجود والتكامل فيه . بل يرى كل ظاهرة ثابتة . وإن التغير يحصل بتعاقب الأمور الثابتة ، لا بتطور الأمر الواحد وتدرجه . وعلى هذا تكون حركة الإنسان في مسافة ما ، عبارة عن وقوفه في النقطة الأولى من تلك المسافة . فوفوفه في النقطة الثانية . ففي الثالثة . وهكذا ... فإذا رأينا شخصين أحدهما واقف في نقطة معينة . والآخر يشي نحو اتجاه خاص . فكلاهما في رأي (زينون) واقف ساكن . غير أن الأول ساكن في نقطة معينة على طول الخط ، وأما الآخر فله سكنات متعددة . لتعدد النقاط التي يطويها . وإنه في كل لحظة مكانية خاصة . وهو في كل تلك اللحظات لا يختلف مطلقا عن الشخص الأول الواقف في نقطة معينة . فهما معا ساكنان . وإن كان سكون الأول مستترا وسكون الثاني يتبدل بسرعة إلى سكون آخر . في نقطة أخرى من المسافة . فالاختلاف بينهما هو الاختلاف بين سكون قصير الأمد وسكون طويل الأمد .

هذا ما كان يحاوله (زينون) وبعض فلاسفة الإغريق . وقد برهن على وجهة نظره بالأدلة الأربعة المشهورة عنه : التي لم يقدر لها النجاح والتوفيق في الميدان الفلسفي : لأن مدرسة أرسطو - وهي المدرسة الفلسفية الكبرى في العهد الإغريقي - آمنت بالحركة : وردت على تلك الأدلة وزيفتها . وبرهنت على وجود الحركة والتطور في ظواهر الطبيعة وصفاتها . بمعنى أن الظاهرة الطبيعية قد لا توجد على التسام في لحظة ، بل توجد على التدرج وتستنفذ إمكاناتها شيئا فشيئا . وبذلك يحصل التطور ويوجد التكامل . فالأمر حين تنضج حرارته . لا يعني ذلك أنه في كل لحظة يستقبل حرارة بدرجة معينة ، توجد على التسام ثم تفتى وتخلق من جديد حرارة أخرى بدرجة جديدة : بل محتوى تلك المضاعفة

ان حرارة واحدة وجدت في الماء . ولكنها لم توجد على التسام ، بمعنى انها لم تستنفذ في لحظتها الاولى كل طاقاتها وامكاناتها ، ولذلك أخذت تستنفذ امكاناتها بالتدرج ، وترقى بعد ذلك وتتطور . وبالتعبير الفلسفي انها حركة مستمرة متصاعدة . ومن الواضح ان التكامل - أو الحركة التطورية - لا يمكن ان يفهم الا على هذا الاساس ، واما تتابع ظواهر متعددة يوجد كل واحدة منها بعد الظاهرة السابقة ، وتفسح المجال بفنائها لظاهرة جديدة ، فليس هذا نموا وتكاملا ، وبالتالي ليس حركة وانما هو لون من التغير العام .

فالحركة سير تدريجي للوجود . وتطور للشيء في الدرجات التي تسمح لها امكاناته . ولذلك حدد المفهوم انقليسي للحركة بأنها خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجيا (١) .

ويرتكز هذا التحديد على الفكرة التي قدمناها عن الحركة ، فان الحركة - كما عرفنا - ليست عبارة عن فناء الشيء فناء مطلقا ووجود شيء آخر جديد ، وانما هي تطور الشيء في درجات الوجود . فيجب اذن ان تحتوي كل حركة على وجود واحد مستمر . منذ تنطلق الى ان تنوقف . وهذا الوجود هو الذي يتحرك . بمعنى انه يتدرج ويثرى بصورة مستمرة . وكل درجة تعبر عن مرحلة من مراحل ذلك الوجود الواحد ، وهذه المراحل انما توجد بالحركة فالشيء المتحرك او الوجود المتطور لا يملكها قبل الحركة والا لما وجدت حركة . بل هو في لحظة الانطلاق يمثل لنا في قوى وامكانات . وبالحركة تستنفذ تلك الامكانات . ويستبدل في كل درجة من درجات الحركة الامكان بالواقع والقوة بالفعل . فالماء قبل وضعه على النار لا يملك من الحرارة المحسوسة الا

(١) القوة عبارة عن امكان الشيء . والفعل عبارة عن وجوده حقيقة .

امكانها ، وهذا الامكان الذي يملكه ليس امكانا لدرجة معينة من الحرارة بل هي بجميع درجاتها - التي تؤدي الى الحالة الغازية في النهاية - ممكنة للماء وحين يبدأ بالانفعال والتأثر بحرارة النار تبدأ حرارته بالحركة والتطور ، بمعنى ان القوى والامكانات التي كانت تملكها تتبدل الى حقيقة ، والماء في كل مرحلة من مراحل الحركة يخرج من امكان الى فعلية ، ولذلك تكون القوة والفعلية متشابكتين في جميع ادوار الحركة : وفي اللحظة التي تستنفذ جميع الامكانات تقف الحركة . فالحركة اذن في كل مرحلة ذات لونين : فهي من ناحية فعلية وواقعية ، لأن الدرجة التي تسجلها المرحلة موجودة بصورة واقعية وفعلية ومن ناحية اخرى هي امكان وقوة للدرجات الاخرى النصاعدة ، التي ينتظر من الحركة ، ان تسجلها في مراحلها الجديدة . فالماء في مثالنا اذا لاحظناه في لحظة معينة من الحركة ، نجد انه ساخن بالفعل بدرجة ثمانين مثلاً ، ولكنه في نفس الوقت ينطوي على امكان تخطي هذه الدرجة ، وقوة تطور للحرارة الى أعلى . ففعلية كل درجة في مرحلتها الخاصة مقارنة لقوة فنائها . ولناخذ مثالا أعمق للحركة ، وهو الكائن الحي الذي يتطور بحركة تدريجية ، فهو بويضة ، فنقطة ، فجنين ، فطفل ، فمراهق ، فراشد . ان هذا الكائن في مرحلة محدودة من حركته هو نقطة بالفعل ، ولكنه في نفس الوقت شيء آخر مقابل للنقطة ، وأرقى منها فهو جنين بالقوة ، ومعنى هذا ان الحركة في هذا الكائن قد ازدوجت فيها الفعالية والقوة معا . فلو لم يكن في الكائن الحي قوة درجة جديدة وامكاناتها لما وجدت حركة ، ولو لم يكن شيئاً من الاشياء بالفعل لكان عدماً محضاً ، فلا توجد حركة أيضاً . فالتطور يأتلف دائماً من شيء بالفعل وشيء بالقوة . وهكذا تستمر الحركة ما دام الشيء يحتوي على الفعالية والقوة معا ، على الوجود والإمكان معا ، فاذا نفذ الامكان ، ولم تبق في الشيء طاقة على درجة جديدة ، انتهى عمر الحركة .

هذا هو معنى خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجيا ، او
تشابك القوة والفعل او اتحادهما في الحركة .

وهذا هو المفهوم الفلسفي الدقيق الذي تعطيه الفلسفة الميتافيزيقية
للحركة . وقد أخذته المادية الديالكتيكية فلم تفهمه ولم تتبينه على وجه
الصحيح . فزعمت ان الحركة لا تتم الا بالتناقض ، التناقض المستمر في
صميم الاشياء . كما سوف نعرف عن قريب .

وجاء بعد ذلك دور الفلسفة الاسلامية . على يد الفيلسوف
الاسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي فوضع نظرية الحركة العامة .
وبرهن فلسفيا على ان الحركة بمفهومها الدقيق الذي عرضناه ، لا تمس
ظواهر الطبيعة وسطحها العرضي فحسب ، بل الحركة في تلك الظواهر
ليست الا جانبا من التطور يكشف عن جانب أعمق ، وهو التطور في
صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية . ذلك ان الحركة السطحية في الظواهر ،
لما كان معناها التجدد والانقضاء ، فيجب لهذا ان تكون علتها المباشرة
أمرا متجددا ، غير ثابت الذات أيضا ، لأن علة الثابت ثابتة ، وعلة
المتغير المتجدد متغيرة متجددة ، فلا يمكن ان يكون السبب المباشر للحركة
أمرا ثابتا والا لم تنعدم أجزاء الحركة ، بل تصبح قرارا وسكونا (١) .

(١) ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالامرين
التاليين :

الأول : ان العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الاجسام
- من الميكانيكية والطبيعية - قوة خاصة قائمة بالجسم . وهذا المعنى صادق
حتى على الحركات الالية . التي يبدو لاول وهلة انها منبثقة عن قوة منفصلة .
كما اذا دفعت بجسم في خط أفقي ، او عمودي ، فان المفهوم البدائي من
هذه الحركة انها معمولة للدفع الخارجية . والعامل المنفصل ، ولكن الواقع
غير هذا ، فان العامل الخارجي لم يكن الا شرطا من شروط الحركة ، واما

ولم يبرهن الفيلسوف الشيرازي على الحركة الجوهرية فحسب ، بل أوضح ان مبدأ الحركة في الطبيعة من الضرورات الفلسفية

المحرك الحقيقي فهو القوة القائمة بالجسم . ولاجل ذلك كانت الحركة تستمر بعد انفصال الجسم المتحرك عن الدفعة الخارجية . والعامل المنفصل . وكان الجهاز الميكانيكي المتحرك يسير مقدارا ما بعد بطلان العامل الآلي المحرك ، وعلى هذا الأساس وضع الميكانيك الحديث قانون القصور الذاتي ، القائل : ان الجسم اذا حرك استمر في حركته . ما لم يمنعه شيء خارجي عن مواصلة نشاطه الحركي . غير ان هذا القانون اسيء استخدامه ، اذ اعتبر دليلا على ان الحركة حين تنطلق لا تحتاج بعد ذلك الى سبب خاص وعلة معينة ، واتخذ أداة الرد على مبدأ العلية وقوانينها . ولكن الصحيح ان التجارب العلمية في الميكانيك الحديث ، انما تدل على ان العامل الخارجي المنفصل ليس هو العلة الحقيقية للحركة . والا لما استمرت حركة الجسم بعد انفصال الجسم المتحرك عن العامل الخارجي المستقل ويجب لهذا ان تكون العلة المباشرة للحركة قوة قائمة بالجسم ، وان تكون العوامل الخارجية شرائط ومثيرات لتلك القوة .

الثاني : ان الملول يجب ان يكون مناسباً للعة في الثبات والتجدد . فاذا كانت العلة ثابتة كان الملول ثابتاً ، واذا كان الملول متجدداً ومنظورا كانت العلة متجددة ومنظورة . ومن الضروري على هذا الضوء ان تكون علة الحركة متحركة ومتجددة . طبقاً لتجدد الحركة وتطورها نفسها : اذ او كانت علة الحركة ثابتة ومستقرة ، لكان كل ما يصدر منها ثابتاً ومستقراً ، فتعود الحركة سكونا واستقراراً ، وهو يناقض معنى الحركة والتطور . وعلى اساس هذين الامرين نستنتج :

اولاً : ان القوة القائمة بالجسم والحركة له قوة متحركة ومتطورة ، فهذه القوة بسبب تطورها تكون علة للحركات العرضية والسطحية جميعاً ، وهي قوة جوهرية - اذ لا بد ان تنتهي الى قوة جوهرية لان العرض يتقوم بالجوهر - وهكذا ثبتت الحركة الجوهرية في الطبيعة .

ثانياً : ان الجسم ياتلف دائماً من مادة تعرضها الحركات ، وقوة جوهرية متطورة . وبسببها تحصل الحركة السطحية في ظواهر الجسم واعراضه .

وليس في المستطاع الآن ان نعرض الحركة الجوهرية وبراهينها باكثر من هذه اللوحة .

للميتافيزيقية . وفسر على ضوءه صلة الحادث بالقديم ^(١) وعدة من
المشاكل الفلسفية الأخرى ، كمشكلة الزمان ^(٢) ومسألة تجرد المادة وعلاقة
النفس بالجسم ^(٣) .

فهل يصح بعد هذا كله اتهام الالهية او الميتافيزيقية : بأنها تؤمن
بجمود الطبيعة وسكونها ؟!

والحقيقة ان هذا الاتهام لا مبرر له الا سوء فهم المادية الديالكتيكية
للحركة ، بمعناها الفيلسوفي الصحيح .

فما هو الفارق بين الحركة وقانونها العام في فلسفتنا . ونظرية الحركة
الديالكتيكية في المادية الجدلية ؟

ان الاختلاف بين الحركتين يتلخص في نقطتين أساسيتين :
النقطة الاولى : ان الحركة في مفهومها الديالكتيكي . تقوم على

(١) والمشكلة في صلة الحادث بالقديم هي : ان العلة باعتبارها قديمة
وازلية يجب ان تكون علة لما يناسبها ، ويتفق معها في القدم والازلية . وعلى
هذا الاساس خيل لعدة من الميتافيزيقيين : ان الايمان بالخالق الازلي يحتمل
من ناحية فلسفية الاعتقاد بقدم العالم وازليته ، لئلا ينفصل العلول عن
علته . وقد حل الشيرازي هذه المشكلة على ضوء الحركة الجوهرية ،
القائلة : ان عالم المادة في تطور وتجدد مستمر . فان حدوث العالم على هذا
الاساس كان نتيجة حتمية لطبيعته التجددية ، ولم يكن لاجل حدوث العلة
وتجدد الخالق الاول .

(٢) فقد قدم الشيرازي تفسيراً جديداً للزمان ، يرد فيه الى الحركة
الجوهرية للطبيعة ، وبهذا أصبح الزمان في مفهومه الفلسفي هذا مفهوماً
للجسم ، ولم يعد شيئاً مجرداً مستقلاً عنه .

(٣) سوف نعرض لتجرد المادة ، وعلاقة النفس بالجسم . في الجزء
الاخير من هذه المسألة .

أساس التناقض والصراع بين التناقضات . فهذا التناقض والصراع هو القوة انداخلية ، الدافعة للحركة والخالقة للتطور . وعلى عكس ذلك في مفهومنا الفلسفي عن الحركة فانه يعتبر الحركة سيرا من درجة الى درجة مقابلة ، من دون ان تجتمع تلك الدرجات المتقابلة في مرحلة واحدة من مراحل الحركة .

ولأجل أن يتضح ذلك يجب ان نميز بين القوة والفعل ، ونحلل المغالطة الماركسية التي تركز على اعتبار القوة والفعل وحدة متناقضة . ان الحركة مركبة من قوة وفعل . فالقوة والفعل متشابكان في جميع ادوار الحركة ، ولا يمكن أن توجد ماهية الحركة دون أحد هذين العنصرين ، فالوجود في كل دور من أدوار سيره التكاملي ، يحتوي على درجة معينة بالفعل ، وعلى درجة أرقى منها بالقوة : فهو في اللحظة التي يتكيف فيها بتلك الدرجة يسير في اتجاه متصاعد ويتخطى درجته الحاضرة .

وقد خيل للماركسية أن هذا لون من التناقض ، وأن الوجود المتطور يحتوي على الشيء وتقيضه . وان هذا الصراع بين التناقضين هو الذي يولد الحركة .

قال أنجلز :

« ان الوضع يختلف كل الاختلاف ، اذ ننظر الى الكائنات وهي في حالة حركتها ، في حالة تغيرها ، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض ، حيث نجد أنفسنا بدء هذه النظرة بأننا مغمورون في التناقضات ، فالحركة نفسها هي تناقض ان أبسط تغير ميكانيكي في المكان لا يمكن ان يحدث الا بواسطة كينونة جسم ما ، في مكان ما ، في لحظة ما ، وفي

نفس تلك اللحظة كذلك ، في غير ذلك المكان ، أي كينوته
وعدم كينوته مما في مكان واحد ، في نفس اللحظة الواحدة،
فتتابع هذا التناقض تابعا مستمرا ، وحل هذا التناقض حلا
متوافتا مع هذا التتابع ، هو ما يسمى بالحركة » (١) .

انظروا ما اسخف مفهوم الحركة في المادية الجدلية ، هذا المفهوم
الذي يشرحه أنجلز على أساس التناقض ، وهو لا يعلم أن درجتين من
الحركة لو كانتا موجودتين بالفعل ، في مرحلة معينة منها ، لما أمكن التطور،
وبالتالي لجسدت الحركة ، لأن الحركة انتقال للموجود من درجة الى
درجة ، ومن حد الى حد ، فلو كانت الحدود والنقاط كلها مجتمعة بالفعل،
لما وجدت حركة ، فمن الضروري ان لا تفسر الحركة الا على ضوء مبدأ
عدم التناقض ، والا - لو جاز التناقض - فمن حقنا أن تساءل هل ان
الحركة تنطوي على التغير في درجات الشيء المتطور ، والتبدل في حدوده
ونوعيته أو لا ؟ فان لم يكن فيها شيء من التغير والتجدد فليست هي
حركة ، بل هي جمود وثبات . وان اعترفت الماركسية بالتجدد والتغير
في الحركة ، فلماذا هذا التجدد ، اذا كانت المتناقضات كلها موجودة
بالفعل . ولم يكن بينها تعارض ؟ ان أبسط تحليل للحركة يطلعنا على أنها
مظهر من مظاهر التمانع ، وعدم امكان الاجتماع بين النقااض والمتقابلات،
الذي يفرض على الموجود المتطور ، التغير المستمر لدرجته وحدته .
وليس التناقض او الديالكتيك المزعوم في الحركة . الا باعتبار الخلط
بين القوة والفعل .

فالحركة في كل مرحلة لا تحتوي على درجتين ، او فملتين متناقضتين،
وانما تحتوي على درجة خاصة بالفعل ، وعلى درجة اخرى بالقوة ، ولذلك

(١) ضد دوهرنك الفلسفة ص ٢٠٢ .

كانت الحركة خروجاً تدريجياً من القوة الى الفعل .
ولكن عدم الوعي الفلسفي الكامل ، هو الذي صار سبباً في تزوير
مفهوم الحركة .

وهكذا يتضح ان قانون نقض النقض . وتفسير الحركة به ، وكل
ما احيط به ذلك ، من ضوضاء وضجيج وصخب وسخرية بالافكار
المتناقضة ، التي تؤمن ببدأ عدم التناقض ، ان كل ذلك مرده الى
المفهوم الفلسفي اندي مرضناه للحركة . والذي أساءت الماركسية فهمه ،
فاعتبرت تشابك القوة والفعل أو اتحادهما ، في جميع مراحل الحركة ،
عبارة عن اجتماع فعليات متقابلة . وتناقض مستمر ، وصراع بين
المتناقضات فرفضت لأجل ذلك مبدأ عدم التناقض ، وأطاحت بالمنطق
العام كله . وليست هذه المحاولة الماركسية هي الاولى في بابها . فان
بعض المفكرين المتأفزيقيين حاولوا شيئاً من ذلك ، في التاريخ الفلسفي
التقديم مع فارق واحد ، وهو ان الماركسية أرادت ان تبرر التناقض بهذه
المحاولة ، واما اولئك فحاولوا ان يبرهنوا على سلبية امكان الحركة ،
باعتبار انطوائها على التناقض . وللغفر الرازي محاولة من هذا القليل
أيضاً ، ذكر فيها ان الحركة عبارة عن التدرج . أي وجود الشيء على
سبيل التدرج ، وزعم ان التدرج في الوجود غير معقول ، لأنه يؤدي الى
لون من التناقض . وقد أوضح المحققون من الفلاسفة انها نشأت من
عدم الوعي الصحيح لمعنى التدرج والوجود التدريجي .

ولما كنا نعرف الآن بكل وضوح ، ان الحركة ليست صراعاً بين
فعليات متناقضة دائماً ، بل هي تشابك بين القوة والفعل ، وخروج
تدريجي لشيء من احدهما الى الآخر ، نستطيع ان ندرك ان الحركة لا
يمكن أن تكفي ذاتياً عن السبب ، وان الوجود المتطور لا يخرج من

الفعل الا لسبب خارجي ، وليس الصراع بين التناقضات هو العلة الداخلية لذلك اذ ليست في الحركة وحدة للتناقضات والاضداد لتتجسم الحركة عن الصراع بينها . فما دام الوجود التطور في لحظة انطلاق الحركة خاليا من الدرجات أو النوعيات ، التي سوف يحصل عليها في مراحل الحركة . ولم يكن في محتواه الداخلي الا امكان تلك الدرجات . والاستعداد لها . فيجب ان يوجد سبب لخرجه من القوة الى الفعل . تبديل الامكان الثابت في محتواه الداخلي الى حقيقة .

وبهذا نعرف ان قانون الحركة العامة في الطبيعة يبرهن بنفسه على ضرورة وجود مبدأ خارج حدودها المادية . ذلك ان الحركة بسوجب هذا القانون هي كيفية وجود الطبيعة . فوجود الطبيعة عبارة اخرى عن حركتها وتدرجها . وخرجها المستمر من الامكان الى الفعلية . وقد انهارت لدينا نظرية الاستغناء الذاتي للحركة بتناقضاتها الداخلية . التي نشق الحركة عن الصراع بينها - في زعم الماركسيين - اذ لا تناقض ولا سراع . فيجب ان يوجد التعليل . وان يكون التعليل شيء خارج حدود الطبيعة . لأن أي شيء موجود في الطبيعة فوجوده حركة وتدرج . اذ لا بات في عالم الطبيعة بسوجب قانون الحركة العامة . فلا يمكن ان نقف التعليل عند شيء طبيعي .

النقطة الثانية : ان الحركة في الرأي الماركسي لا تقف عند حدود لواقع الموضوعي للطبيعة . بل تعم الحقائق والافكار البشرية ايضا . كما يتطور الواقع الخارجي للسادة وبنسوة ، كذلك تخضع الحقيقة الادراكات الذهنية لنفس قوانين التطور وانشو . التي تجري على دنا طبيعة ، وعلى هذا الاساس لا توجد في المفهوم الماركسي لافكرة قائق مطلقة .

قال لينين :

« فالديالكتيك هو اذن - في نظر ماركس - علم القوانين العامة للحركة ، سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري » (١) .

وعلى العكس من ذلك قانون الحركة العامة ، في رأينا ، فانه قانون طبيعي يسود عالم المادة ، ولا يشمل دنيا الفكر والمعرفة . فالحقيقة أو المعرفة لا يوجد فيها ، ولا يمكن ان يوجد فيها : تطور بمعناه الفلسفي الدقيق ، كما أوضحنا ذلك بكل جلاء ، في المسألة الاولى (نظرية المعرفة) .

وما نرمي اليه الآن من درس الحركة الديالكتيكية المزعومة في المعرفة أو الحقيقة ، هو استعراض المحاولات الرئيسية التي اتخذتها الماركسية ، للاستدلال على ديالكتيك الفكر وحركته . وتتلخص في ثلاث محاولات :

المحاولة الاولى : ان الفكر او الادراك انعكاس للواقع الموضوعي ولأجل ان يكون مطابقا له يجب ان يمكس قوانينه وتطوره وحركته . فالطبيعة تنطور وتتغير باستمرار ، طبقا لقانون الحركة ، ولا يمكن للحقيقة ان تصورها في الذهن البشري اذا كانت مجمدة ساكنة ، وانما توجد الحقيقة في افكارنا ، اذا أخذت هذه الأفكار على اعتبار انها تنمو وتتطور ديالكتيكيا ، لتكون مفاهيمنا عن الأشياء مواكبة للأشياء ذاتها .

ويحسن ان نلاحظ في هذا المجال النصوص الآتية :

(١) ماركس انجلس والماركسية ص ٢٤ .

« ان الواقع ينمو ، والمعرفة التي تنشأ من هذا الواقع تعكسه وتنمو مثله ، وتصبح عنصرا فعلا من عناصر نموه . ان الفكر لا يحدث موضوعه ، وانما الفكر يعكس الواقع الموضوعي ويصوره ، باكتشاف قوانين نموه » (١) .

« ان الفرق بين المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي ، ينحصر في واقع انهما يواجهان بصورة مختلفة ، المسألة الأساسية للمنطق ، وهي مسألة الحقيقة . فمن وجهة نظر المنطق الديالكتي ليست الحقيقة شيئا معطى مرة واحدة لا غير ، ليست شيئا مكتسلا محددًا مجبدا ساكنا ، بل الامر خلاف ذلك . فالحقيقة هي عملية نمو معرفة الانسان للعالم الموضوعي » (٢) .

« يتناول المنطق الديالكتي الماركسي ، الشيء الذي يدرسه من وجهة نظر تاريخية ، من حيث هو عملية نمو تطورية ، انه يطابق التاريخ العام للمعرفة ، يطابق تاريخ العلوم » (٣) .

ولا ريب ان الفكر والادراك يصور الواقع الموضوعي لونا من ألوان التصوير ، ولكن هذا لا يعني ان تنعكس فيه حركة الواقع الموضوعي ، فينمو ويتحرك تبعا له ، وذلك :

اولا : ان عالم الطبيعة — عالم التغير، والتجدد، والحركة — يحتوي حتما على قوانين عامة ثابتة . وهذا ما لا يمكن لأي منطق انكلمه ، الا اذا انكر نفسه ، لأن المنطق لا يمكن ان يكون منطقا ، الا اذا اقام

(١) ما هي المادة ص ٥٦ .

(٢) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي ص ٩ .

(٣) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي ص ١٢ .

طريقته في التفكير وفهم العالم على قوانين معينة ثابتة . وحتى الديالكتيك نفسه ، يعتبر عدة قوانين تسيطر على الطبيعة وتحكم فيها بصورة دائمة ، ومنها قانون الحركة . فعالم الطبيعة اذن سواء صح عليه المنطق البشري العام . ام منطق الديالكتيك والجدل ، توجد فيه قوانين ثابتة تعكس حقائق ثابتة ، في دنيا الفكر وحقل المعرفة البشرية .

والديالكتيكيون ازاء هذا الاعتراض بين أمرين : اما ان يعتبروا قانون الحركة ثابتا ودائما ، فقد وجدت الحقيقة الدائمة اذن . واما ان يكون نفس هذا القانون متغيرا ، فمعنى هذا ان الحركة ليست دائمة ، وانها قد تتبدل الى ثبات ، وتعود الحقائق ثابتة بعد ان كانت متحركة . ومن كلا الحالين يكون الديالكتيك مرغما على الاعتراف بوجود حقيقة ثابتة .

ثانيا: ان الفكر او الادراك أو الحقيقة لا تعكس الخصائص الواقعية للطبيعة ، فقد سبق ان أوضحنا في (نظرية المعرفة) ، ان ذهن البشري يدرك من الأشياء الموضوعية ، مفاهيمها وماهياتها، والمفهوم الذي ينعكس فيه عن تلك الأشياء يختلف عن الواقع الخارجي، في الوجود والخصائص . فالعالم يمكنه ان يكون فكرة علمية دقيقة عن الميكروب وتركيبه ، ونشاطه الخاص وتفاعلاته مع جسم الانسان ، ولكن الفكرة مهما كانت دقيقة ومفصلة ، لا توجد فيها خواص الميكروب الخارجي ، ولا يمكنها ان تؤدي نفس الدور الذي يؤديه واقعها الموضوعي . والفيزيائي قد يكتب مفهومها علميا دقيقا عن ذرة الراديوم ، ويحدد وزنها الذري ، وعدد ما تحويه من كهارب ، وشحنات سالبة وموجبة ، وكمية الاشعاع الذي ينبثق عنها ، ونسبته العلمية الدقيقة الى الاشعاع الذي ترسله ذرات الاورانيوم ، الى غير ذلك من المعلومات والتفاصيل ... غير ان

هذا المفهوم مهما تعمقنا فيه ، أو تعمق في الكشف عن اسرار عنصر الراديوم ، لن يكتسب خواص الواقع الموضوعي ، أي خواص الراديوم ، ولن يشع الاشعاع الذي تولده ذرات هذا العنصر ، وبالتالي لن يتطور مفهومنا عن الذرة الى اشعاع ، كما تتطور بعض الذرات في المجال الخارجي .

وهكذا يتضح ان قوانين الواقع الموضوعي وخواصه ، لا توجد في الفكرة ذاتها . ومن تلك القوانين والخواص الحركة . فهي وان كانت من الخواص العامة للمادة ، ومن قوانينها الثابتة . ولكن الحقيقة في ذهننا ، أو الفكرة التي تعكس الطبيعة ، لا توجد فيها تلك الخاصية ، فلا يجب في الفكرة الصحيحة ان تعكس الواقع الموضوعي ، بخصائصه وألوان نشاطه المختلفة ، والا لم تكن نسلك فكرة حقيقية في جميع أفكارنا .

فالميتافيزيقية ، مع ايمانها بأن الطبيعة هي عالم الحركة والتطور الدائم ، تختلف عن الديالكتيك ، وترفض عموم قانون الحركة للمفاهيم الذهنية ، لأنها لا يمكن ان تتوفر فيها جميع خصائص الواقع الموضوعي . وليس معنى هذا أن الميتافيزيقيين اذا كونوا مفهومنا عن الطبيعة في مرحلة من مراحلها جسدوا أفكارهم ، وأوقفوا بحوثهم ، واعتبروا ذلك المفهوم كافيا لاستكناه اسرار الطبيعة ، في شتى مراحلها ، فلا نعرف عاقلا يكتفي مثلا بالمفهوم العلمي ، الذي يكونه عن البويض ، فلا يتابع سير الكائن الحي في المرحلة الثانية ، ويكتفي بما كونه من المفهوم العلمي عنه في تلك المرحلة الممينة .

فنحن اذن نؤمن بتطور الطبيعة : ونرى من الضروري دراستها في كل دور من أدوار نموها وحركتها ، وتكوين مفهوم عنه . وليس هذا من مختصات الديالكتيك . وانما الذي يرفضه التفكير الميتافيزيقي . هو

وجود حركة ديناميكية طبيعية في كل مفهوم ذهني . فالتأثيرية تطالب بالتمييز بين البويض ، ومفهومنا العلمي عنه . فالبويض يتطور وينمو طبيعيا ، فيغدو نطفة ثم جنينا وأما مفهومنا الذهني عنه ، فهو مفهوم ثابت ، لا يمكن ان ينمو ويصير نطفة في حال من الأحوال وانما يجب لأجل معرفة ما هي النطفة ، ان نكون مفهومنا آخر على ضوء مراقبة البويض في مرحلة جديدة . فمثل التفكير في ذلك كمثل الشريط السينمائي ، الذي يلتقط عددا من الصور المتلاحقة . فليست الصورة الاولى في الشريط هي التي تتطور وتحرك ، وانما التابع بين الصور هو الذي يشكل الشريط السينمائي .

وعلى هذا فالادراك البشري لا يعكس الواقع ، الا كما يعكس الشريط أنوار الحركة والنشاط ، التي يحفل بها الفيلم السينمائي . فالادراك لا يتطور ولا ينمو دياكتيكيا تبعا للواقع المنعكس ، وانما يجب تكون ادراك ثابت في كل مرحلة من مراحل الواقع .

ولنأخذ مثالا آخر من عنصر (اليورانيوم) ، الذي يشع بأشعة (الفا) و (بيتا) و (جاما) ويتحول بالتدريج الى عنصر آخر ، أخف منه في وزنه الذري ، وهو عنصر (الراديوم) ، الذي يتحول بدوره وبالتدريج الى عنصر أخف منه ، ويمر في ادوار حتى ينتهي الى الرصاص . فهذا واقع موضوعي يشرحه العلم ، ونكون على ضوئه مفهومنا الخاص عنه ، فإذا تعني الماركسية بتطور المفهوم الذهني أو الحقيقة دياكتيكيا طبقا لتطور الواقع ؟ فان كانت تعني بذلك أن نفس مفهومنا العلمي عن (اليورانيوم) : يتطور تطورا دياكتيكيا وطبيعيا، تبعا لتطور اليورانيوم نفسه ، فيشع أشعته الخاصة ، ويتحول في نهاية المطاف الى رصاص . فهذا أقرب الى حديث الظرف والفكاهة ، منه الى الحديث الفلسفي المعقول . وان أرادت الماركسية ، ان الانسان يجب أن لا ينظر الى اليورانيوم ، كعنصر

جامد لا يتحرك . بل يتابع سيره وحركته ، ويكون مفهومًا عنه في كل مرحلة من مراحله ، فليس في ذلك موضع للنقاش ، ولا يعني حركة دياكتيكية في الحقائق والمفاهيم ، فإن كل مفهوم نكونه عن مرحلة معينة من مراحل تطور اليورانيوم ، ثابت ولا يتطور دياكتيكيا الى مفهوم آخر ، وانما يضاف اليه مفهوم جديد . وفي نهاية المطاف نملك عدة من المفاهيم والحقائق الثابتة ، يصور كل منها درجة خاصة ، من الواقع الموضوعي ، فأين الجدل والديالكتيك في الفكر ؟ واين ذلك المفهوم الذي يتطور طبيعيا تبعا لتطور الواقع الخارجي ؟!

هذا كل ما يتصل بالمحاولة الماركسية الاولى وتفنيدها .

المحاولة الثانية : التي اتخذتها الماركسية للتدليل على دياكتيك الفكر وتطوره هي أن الفكر أو الإدراك ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، وتحتاج عال للمادة ، وبالتالي جزء من الطبيعة ، فتحكمه نفس القوانين التي تسيطر على الطبيعة ، ويتحرك وينمو دياكتيكيا ، كما تتحرك وتنمو جميع ظواهر الطبيعة .

ويلزمنا أن نبه على أن هذا الدليل يختلف عن الدليل السابق . ففي المحاولة السابقة كانت الماركسية تبرهن على وجود الحركة في الفكر ، عن طريق كونه انعكاسا للواقع المتحرك ، والانعكاس لا يحصل بصورة تامة ، اذا لم ينعكس الواقع المتحرك في الفكر على حركته ونموه . واما في هذه المحاولة فتستدل الماركسية على الحركة الديالكتيكية في الفكر ، باعتباره جزءا من الطبيعة ، فقوانين الديالكتيك تجري على المادة والإدراك معا ، وتشمل الواقع والفكر على السواء لأن كلا منهما جانب من الطبيعة . فالفكرة أو الحقيقة متطورة ونامية ، لا لأنها تعكس واقعا متطورا وناميا

فحسب . بل لأنها هي بذاتها جزء من العالم المتطور طبقاً لقوانين الديالكتيك . فالديالكتيك كما ينص على وجود الحركة الديناميكية القائمة على أساس التناقض الداخلي . في محتوى كل ظاهرة موضوعية من ظواهر الطبيعة . كذلك ينص عليها في ظواهر الفكر والادراك جسيماً .

ولنقرأ فيما يتصل بالموضوع في هذا النص :

« ان الكون هو حركة المادة ، تخضع لقوانين . ولما لم تكن معرفتنا الا نتاجاً أعلى للطبيعة ، لا يسعها الا أن تعكس هذه القوانين » (١) .

« اذا تساءلنا ما هو الفكر ؟ وما هو الوعي ؟ ومن أين يأتيان ؟ ، وجدنا ان الانسان هو نفسه نتاج للطبيعة ، نما في بيئة ، ومع نمو هذه البيئة . وعندئذ يصبح في غنى عن البيان ، كيف ان منتجات الذهن البشري ، التي هي أيضاً عند آخر تحليل منتجات الطبيعة ليست في تناقض وانما في توافق مع سائر الطبيعة المترابطة ؟ » (١) .

والنقطة الأساسية التي يرتكز عليها هذا الاستدلال . هي الأخذ بالتفسير المادي البحت للادراك . الذي يفرض اشتراكه مع الطبيعة في جميع قوانينها ونواميسها ، بما فيها قانون الحركة . وسوف نقوم بتحليل تلك النقطة الأساسية في جزء مستقل من هذه المسألة . ولكننا نحاول ان نتساءل هنا من الماركسيين : هل التفسير المادي للفكر أو الادراك ، يختص بأفكار الديالكتيكيين خاصة ؟ أو يعم أفكار غيرهم من

(١) راجع صفحة ١٧٢ .

لا يؤمن بالديالكتيك أيضا ؟ فإن كان يعم الافكار كافة - كما تحتمه الفلسفة المادية - وجب ان تخضع جميعا لقوانين التطور العام في المادة . ويبدو لأجل ذلك من التناقض الطريف ، ان تتم الماركسية الأفكار الأخرى بالجنود والقرار . وتعتبر فكرها وحده هو الفكر المتطور النامي . باعتبار جزءا من الطبيعة المتطورة . مع ان الأفكار البشرية جميعا في المفهوم المادي ليست الا نتاجا طبيعيا . وقصارى ما في الموضوع ان أصحاب المنطق العام أو الشكلي - كما يزعمون - لا يؤمنون بتطور الأفكار ديالكتيكيا ، كما يؤمن الماركسيون . ولكن متى كان الايمان بقانون من قوانين الطبيعة . شرطا من شرائط وجوده ؟! أليس جسم (باستور) المكتشف للميكروب . وجسم (ابن سينا) : الذي لم يكن يعرف عنه شيئا يشتركان معا في التفاعل مع تلك الجراثيم ، طبقا لقوانينها الطبيعية الخاصة ؟! وهكذا الشأن في كل قانون طبيعي . فاذا كان الديالكتيك قانونا طبيعيا . يعم الفكر والمادة معا ، فهو يسري على الأفكار البشرية على السواء . وان كان في اكتشافه شيء فهو الاسراع بحركة التطور فحسب .

المحاولة الثالثة : استغلال التطور والتكامل العلمي في شتى الميادين ، واعتباره دليلا تجريبيا على ديالكتيكية الفكر وتطوره . فتاريخ العلوم - في الزعم الماركسي - هو بنفسه تاريخ الحركة الديالكتيكية في التفكير البشري ، المتكامل على مر الزمن .

قال كبدروف :

« والحقيقة المطلقة ، الناتجة من حقائق نسبية هي حركة تطور تاريخية : هي حركة المعرفة . ولهذا السبب بالضبط يتناول المنطق الديالكتي الماركسي . الشيء الذي يدرسه من وجهة نظر تاريخية ، من حيث هو عملية نمو تطويرية . انه

يطابق التاريخ العام للمعرفة ، يطابق تاريخ العلوم ، ولينين اذ
يبين في الوقت نفسه ، باستخدامه مثل العلوم الطبيعية
والاقتصاد السياسي والتاريخ . ان الديالكتيك يستمد
استنتاجاته من تاريخ الفكر ، يؤكد ان على تاريخ الفكر في
المنطق ان يطابق جزئيا وكليا قوانين الفكر « (١) » .

أما ان تاريخ المعارف والعلوم الانسانية زاهر بتقدم العلم وتكامله
في شتى الميادين : ومختلف ابواب الحياة والتجربة ، فهذا ما لا يختلف
فيه اثنان ، ونظرة واحدة تلقينا على العلم في يومه وأمه : تجعلنا نؤمن
كل الايمان بمدى التطور السريع والتكامل الرائع ، الذي حصل عليه في
أشواطه الاخيرة . ولكن هذا التطور العلمي ليس من ألوان الحركة
بمفهومها الفلسفي ، الذي تحاوله الماركسية بل لا يبدو أن يكون تقلصا
كميا في الاخطاء ، وزيادة كمية في الحقائق . فالعلم يتطور لا بمعنى أن
الحقيقة العلمية تنمو وتكامل ، بل بمعنى ان حقائقه تزيد وتنكاث ،
وأخطائه تقل وتتناقص ، تبعا لتوسع النطاق التجريبي ، والتعمق في
التجربة وتدقيق وسائلها . ومن الضروري لايضاح ذلك ان نعطي فكرة
عن سير التطور العلمي ، واسلوب التدرج والتكامل في النظريات
والحقائق العلمية : لتبين مدى الفرق بين ديالكتيك الفكر المزعوم من
ناحية ، والتطور التاريخي للعلوم البشرية من ناحية اخرى .

ان الحقائق العلمية تبدأ بأسلوب نظري ، كافتراض بحث ، يخطر
على ذهن العالم الطبيعي ، بسبب عدة من المعلومات السابقة ، والملاحظات
العلمية أو البسيطة . فالفرضية هي المرحلة الاولى ، التي تمر بها النظرية
العلمية في سيرها التطوري ، ثم يشرع العالم في بحث علمي ، ودراسة

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ١٢ - ١٣ .

تجريبية لتلك الفرضية ، فيقوم بمختلف ألوان الفحص ، عن طريق المشاهدات العلمية الدقيقة والتجارب المتنوعة ، في الحقل الذي يختص الفرضية ، فإذا جاءت نتائج المشاهدات أو التجربة ، مؤيدة للفرضية . ومنسجمة مع طبيعتها وطبيعة آثارها ، اكتسبت الفرضية طابعا جديدا . وهو طابع القانون العلمي ، وتدخل النظرية المرحلة الثانية من سيرها العلمي . ولكن هذا التطور الذي ينقل النظرية من درجة الفرضية ، الى درجة القانون ، ليس معناه أن الحقيقة العلمية أخذت بالنمو والحركة . وانما معناه ان فكرة معينة كان مشكوكا فيها ، فبلغت درجة الوثوق أو اليقين العلمي . فنظرية (باسطور) عن الكائنات الحية الميكروبية ، التي وضعها على أساس حدسي ، ثم أيدتها المشاهدات الدقيقة بالوسائل العلمية الحديثة . ونظرية الجاذبية العامة التي أثار افتراضها في ذهن (نيوتن) مشهد بسيط ، مشهد سقوط تفاحة على الأرض ، جعله يتساءل : لماذا لا تكون القوة التي جعلت التفاحة تسقط على الأرض ، هي بعينها التي تحفظ للقمر توازنه ، وترسم له حركته ؟ ثم أيدت التجارب أو المشاهدات العلمية بعد ذلك ، تعميم الجاذبية للأجرام السماوية ، واعتبارها قانونا عاما قائما على نسبة معينة . والنظرية القائلة بأن مرد اختلاف الاجسام في سرعة سقوطها ، الى مقاومة الهواء ، لا الى اختلاف كتلتها .. التي ولدت كحدس علمي ، ثم استطاع العلم ان يوضح صدقها بالتجارب ، التي اجريت على الاجسام المتنوعة ، في مكان خال من الهواء . فدلّت على انها تشترك جميعا في درجة معينة من السرعة . أقول : ان هذه النظريات وآلاف النظريات الاخرى ، التي مرت كلها بالمرحلة التي أشرنا اليها من التطور ، باجتيازها درجة الفرضية الى درجة القانون ، لا تعبر في اجتيازها وتطورها هذا ، عن نمو في نفس الحقيقة ، بل عن الاختلاف في درجة التصديق العلمي بها . فالفكرة هي الفكرة ، غير انها نجحت في الامتحان

العلمي . وانكشفت لذلك انها حقيقة ، بعد ان كان مشكوكا فيها .

ثم ان هذه النظرية بعد ان تحتل موضعها من القوانين العلمية ،
تأخذ مجانها في التطبيق . وتكسب صفتها كمرجع علمي لتفسير ظواهر
الطبيعة . التي تبدو لدى الملاحظة أو التجربة ، واستكشاف حقائق
وأسرار جديدة . ومهما استطاعت ان تستكشف مزيدا من الحقائق
المجهولة ، ثم تؤكد التجربة بعد ذلك صحة استكشافها ، ازدادت رسوخا
ووضوحا في الذهنية العلمية . ولذلك عد من الانتصارات الكبرى لقانون
الجاذبية العامة ، ان استكشف العلماء كوكب (نبتون) ، على ضوء
قانون الجاذبية . ومعادلاته الرياضية . ثم أيدت وجوده المشاهدات العلمية
بعدئذ . وهذا أيضا ليس الا لونا من ألوان شدة الوثوق العلمي ، بصحة
نظرية وصوابها .

ثم ان حالف التوفيق النظرية في المجال العلمي على طول الخط ،
ثبتت نهائيا . وأما اذا بدأت تضيق عن الانضباط على الواقع المدرس
عليا ، بعد تدقيق الاجهزة والوسائل . وتعميق الملاحظة والفحص . فتبدأ
النظرية عند ذاك مرحلة التعديل والتجديد ، وفي هذه المرحلة قد تضطر
المشاهدات والتجارب الجديدة . الى تكييف النظرية العلمية السابقة ،
بمناهيم جديدة ، تضاف الى النظرية السالفة ، ليتم بذلك تفسير موحد
للواقع التجريبي كله . وقد تكشف الدلائل العلمية عن خطأ
النظرية السابقة ، فتتهار ويعوض عنها بنظرية اخرى ، على ضوء التجارب
والمشاهدات .

وفي كل ذلك لا يسكن ان نفهم التطور العلمي فيها دياكتيكيا ، أو
ان تصور الحقيقة كما يفترضها الجدل ، تنسو وتحرك بموجب التناقضات
المحتواة في داخلها ، فتتخذ في كل دور شكلا جديدا ، وهي في تلك
الاشكال جميعا حقيقة علمية متكاملة . فان هذا بعيد كل البعد عن الواقع

العلمي للتفكير البشري : بل الشيء الذي يحدث في مجال التعديل العلمي ، هو انظر بحقائق جديدة تضاف الى الحقيقة العلمية الثابتة ، أو انكشاف خطأ النظرية السابقة ، وصحة فكرة أخرى لتفسير الواقع .

فمن قبيل الاول : (انظر بحقائق جديدة تضاف الى الحقيقة العلمية الثابتة) ما وقع للنظرية الذرية (نظرية اتميسم) فانها كانت فرضية ، ثم صارت قانونا علميا بموجب التجارب ، وبعد ذلك استطاعت الفيزياء ، أن تتوصل على ضوء التجارب ، الى ان الذرة ليست هي الوحدة الاولى في المادة ، بل هي تألف أيضا من اجزاء . وهكذا كملت النظرية الذرية بمفهوم علمي جديد ، عن النواة والكهارب التي تتركب منها الذرة ، فلم تنم الحقيقة وانما زادت الحقائق العلمية ، والزيادة الكمية غير النمو الديالكتيكي والحركة الفلسفية في الحقيقة .

ومن قبيل الثاني : (انكشاف خطأ النظرية السابقة وصحة فكرة أخرى) ما حصل في قانون الجاذبية العامة ، أي تفسير الميكانيكي الخاص للعالم في نظريات (نيوتن) . فان هذا التفسير قد لوحظ عدم اتفاه مع عدة من الظواهر الكهربائية والمغناطيسية ، وعدم صلاحيته لتفسير كيفية صدور النور وانتشاره ، الى غير ذلك مما قام دليلا عند جملة من الفيزيائيين المتأخرين ، على خطأ المفهوم (النيوتني) للعالم . وعلى هذا الاساس وضع (آئنشتين) نظريته النسبية ، التي صباها في تفسير رياضي للعالم ، يختلف كل الاختلاف عن تفسير (نيوتن) ، فهل يمكننا ان نقول ان نظرية (نيوتن) ، ونظرية (آئنشتين) في تفسير العالم ، نظريتان حقيقتان مما ، وان الحقيقة تطورت ونمت ، فأصبحت في قالب النظرية النسبية ، بعد ان كانت في قالب الجاذبية العامة ؟! وهل الزمان والمكان والثقل ، هذا الثالث الثابت المطلق في تفسير (نيوتن) ، هو الحقيقة العلمية التي

نمت وتحركت ، طبقا لقانون التطور الديالكتي فتبدلت الى نسبة في الزمان والمكان والثقل ؟! أو هل القوة الجاذبية في نظرية (نيوتن) تطورت الى انحناء في الفضاء ، فأصبحت القوة الميكانيكية بالحركة خاصة هندسة للعالم ، تفسر بها حركة الارض حول الشمس ، وسائر الحركات الأخرى ، كما يفسر بها انحراف الاشعة النووية ؟!

ان الشيء الوحيد المعقول ، هو أن دقة التجارب أو تضافرها ، أدى الى ظهور خطأ النظرية السابقة ، وعدم تمثل الحقيقة فيها . والتدليل على تمثل الحقيقة في تفسير آخر جديد (١) .

وهكذا يتضح في النهاية ما أكدنا عليه ، من أن التطور العلمي لا يعني ان الحقيقة تنمو وتتدرج ، وانما معناه تكامل العلم ، باعتباره كلا ، أي باعتباره مجسوة نظريات وقوانين ، ومعنى تكامله كذلك زيادة حقائقه وقلة أخطائه كليا .

وأخيرا نريد ان نعرف ماذا تستهدف الماركسية من تطور الحقيقة ؟ ان الماركسية ترمي من وراء القول بتطور الحقيقة ، وتطبيق الديالكتيك عليها الى أمرين :

اولا : نفي الحقيقة المطلقة . لأن الحقيقة اذا كانت في حركة ونمو دائمين ، فلا توجد حقائق ثابتة بأشكال مطلقة ، وبالتالي تهدم الحقائق الثابتة الميتافيزيقية ، التي تدّين بها الالهية .

ثانيا : نفي الخطأ المطلق في سير التطور العلمي . فالتطور العلمي

(١) قارن ما ذكرناه . بالتفسير الماركسي للتحول في علم الميكانيك ، الذي قدمه الدكتور (نقي آرنى) ، في كتابه (ماتر بالسيم ديالكتيك) ص ٢٣ . إذ أقامه على أساس وجود الحقيقة في ميكانيك (نيوتن) . والميكانيك النسبي معا ، وتطورها فيهما طبقا للديالكتيك .

في عرف الديالكتيك لا يعني ان النظرية السابقة خطأ بصورة مطلقة ، بل هي حقيقة نسبية . أي انها حقيقة في مرحلة خاصة من التطور والنمو . وبهذا وضعت الماركسية ضمانات الحقيقة في مختلف ادوار التكامل العلمي .

وينهار كلا هذين الامرين ، على ضوء التفسير الصحيح المعقول للتطور العلمي ، بالمعنى الذي شرحناه . فهو بموجب هذا التفسير ليس نموا لحقيقة معينة ، بل انكشافات جديدة لحقائق لم تكن معلومة ، وتصحيحات لأخطاء سابقة ، وكل خطأ يصحح هو خطأ مطلق ، وكل حقيقة تستكشف هي حقيقة مطلقة .

أضف الى ذلك ان الماركسية وقعت في خلط اناسي ، بين الحقيقة بمعنى الفكرة ، والحقيقة بمعنى الواقع الموضوعي المستقل . فالميتافيزيقا نعتقد بوجود حقيقة مطلقة بالمعنى الثاني ، فهي تؤمن بواقع موضوعي ثابت وراء حدود الطبيعة ، ولا يتنافى هذا مع عدم ثبات الحقيقة بالمعنى الأول ، وتطورها المستمر ، فهب ان الحقيقة في ذهن الانسان ، متطورة ومتحركة أبدا ودائما ، فأى ضرر يلحق من ذلك بالواقع الميتافيزيقي المطلق ، الذي نعتقد به الالهية ، ما دمنا نقبل امكان وجود واقع موضوعي . مستقل عن الشعور والادراك ؟ وانما يتم للماركسية ما تريد اذا اخذنا بالفلسفة المثالية:وقلنا:أن الواقع هو الحقيقة الموجودة في ذهننا فحسب،فاذا كانت الحقيقة في فكرنا متطورة ومتغيرة ، فلا متسع للايمان بواقع مطلق ، وأما اذا فرقنا بين الفكرة والواقع ، وآمنا بإمكان وجود واقع بصورة مستقلة عن الوعي والتفكير ، فلا ضير في أن يوجد واقع مطلق خارج حدود الادراك ، وان لم توجد حقيقة مطلقة في افكارنا .

٢ - تناقضات التطور

قال ستالين :

« ان نقطة الابتداء في الديالكتيك ، خلافا للميثافيزية ، هي وجهة النظر القائمة ، على ان كل اشياء الطبيعة وحوادثها ، تحوي تناقضات داخلية ، لأن لها جميعها ، جانبا سلبيا ، وجانبا ايجابيا ، ماضيا وحاضرا . وفيها جميعا عناصر تضمحل أو تتطور . ففضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي ، لتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية » (١) .

وقال ماوتسي.تونغ :

« ان قانون التناقض في الاشياء ، أي قانون وحدة الازداد ، وهو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي » .

قال لينين :

« الديالكتيك بمعناه الدقيق ، هو دراسة التناقض في صميم جوهر الاشياء » .

« وكثيرا ما كان لينين يدعو هذا القانون ، بجوهر الديالكتيك ، كما كان يدعو بلب الديالكتيك » (٢) .

(١) المادة الديالكتيكية ، المادة التاريخية ص ١٢ .

(٢) حول التناقض ص ١ .

هذا هو القانون الأساسي ، الذي يزعمه الديالكتيك صالحا لتفسير الطبيعة والعالم ، وتبرير الحركة الصاعدة ، وما تزخر به من تطورات وقفزات . فهو حين أقصى من فلسفته مفهوم المبدأ الأول ، واستبعد بصورة نهائية افتراض السبب الخارجي الأعرق ، وجد نفسه مضطرا الى اعطاء تبرير وتفسير ، للجريان المستمر ، والتغير الدائم في عالم المادة ، لشرح كيف تتطور المادة وتختلف عليها الألوان ؟ أي ليحدد رصيد الحركة ، والسبب الأعرق لظواهر الوجود ، فافترض ان هذا الرصيد يوجد في المحتوى الداخلي للمادة . فالمادة تنطوي على التكوين المستمر للحركة . ولكن كيف تملك المادة هذا التكوين ؟ وهذا هو السؤال الرئيسي في المشكلة ، التي تجيب عنه المادية الديالكتيكية ، بأن المادة وحدة أضداد ، ومجتمع نقائص . وإذا كانت الأضداد والنقائص كلها تنصهر في وحدة معينة ، فمن الطبيعي أن يقوم بينها الصراع لكسب المعرفة . وينبثق التطور والتغير عن هذا الصراع ، وبالتالي تحقق الطبيعة مراحل تكاملها عن هذا الطريق . وعلى هذا الأساس تخلت الماركسية عن مبدأ عدم التناقض ، واعتبرته من خصائص التفكير الميتافيزيقي ، ومن أسس المنطق الشكلي ، المتداعية بمعول الجدال القوي ، كما يقرر كيدروف قائلا :

« نفهم بكلمة المنطق الشكلي المنطق الذي يركز فقط على قوانين الفكر الأربعة : الهوية ، والتناقض ، والعكس ، والبرهان . والذي يقف عند هذا الحد . اما المنطق الديالكتيكي ، فنحن نعتبر انه علم الفكر ، الذي يركز على الطريقة الماركسية ، المميزة بهذه الخطوط الأساسية الأربعة : الاقرار بالترابط

العام ، وبحركة التطور ، وبقفزات التطور ، وبتناقضات التطور» (١) .

هكذا نرى ان الديالكتيك ، اقصى عن ميدانه اكثر الافكار البشرية بديهية . فأنكر مبدأ عدم التناقض ، وافترض التناقض - عوضا عنه - قانونا عاما للطبيعة والوجود . وهو في هذا الانكار والافتراض . يطبق مبدأ عدم التناقض بصورة لاشعورية ، فان الجدلي حين يؤمن بالتناقضات الجدلية ، وبالتفسير الديالكتي للطبيعة ، يجد نفسه مضطرا الى رفض مبدأ عدم التناقض ، والتفسير الميتافيزيقي لها . ومن الواضح ان هذا ليس الا لأجل ان الطبيعة البشرية لا يمكن ، ان توفق بين الساب والايجاب معا ، بل تشعر ذاتيا بالتعارض المطلق بينهما ، والا فلماذا رفضت الماركسية مبدأ عدم التناقض : واعتقدت ببطلانه ؟! أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض ، ولا يسعها أن تؤمن بعدمه ، ما دامت آمنت بوجوده ؟!

وهكذا نعرف ان مبدأ عدم التناقض . هو المبدأ الاساسي العام ، الذي لم يتجرد عنه التفكير البشري . حتى في لحظة التحمس للجدل والديالكتيك .

وقد كان من تاج التناقض الديالكتيكي ، ان اسقط مبدأ الهوية (أ هي أ) من قاموس الجدل أيضا ، واجيز ان يكون الشيء غير نفسه ، بل التناقض الديالكتيكي العام يحتم ذلك ، لأن كل شيء متضمن لنقيضه ، ومعبر عن نفيه في لحظة اثباته ، فليست (أ هي أ) بصورة مطلقة ، بل كل كائن هو نقيض ذاته ونفيها ، كما يكون اثباتا لها ، لأن كيانها متناقض بالصميم ، ويحتوي على النفي والاثبات المتصارعين دائما ، والمفجرين

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ٩ .

للحركة بهذا الصراع . ولم يحاول الماركسيون ان يبرهنوا على تناقضات الأشياء ، أي على قانون الديالكتيك وأساسه الجدلي ، الا بحشد من الأمثلة والظواهر ، التي حاولوا ان يبرزوا بها تناقضات الطبيعة وجدلها . فالتناقض انما كان من قوانين المنطق الديالكتيكي ، لأن الطبيعة بنفسها متناقضة وديالكتيكية . بدليل ما يقدم لنا الحس ، او يكشف عنه العلم ، من ضروب التناقض . التي تطيح بمبدأ عدم التناقض ، وتجعله غير منسجم مع واقع الطبيعة وقوانينها ، الحاكمة في مختلف ميادينها ومجالاتها .

وقد ألمعنا سابقا ، الى ان الماركسية لم تجد سبيلا لديناميكية الطبيعة ، وجعل القوى الفعالة للحركة ، محتوى داخلها لنفس المادة المتطورة ، الا بأن تنطلق من التناقض ، وتؤمن باجتماع التناقض فى وحدة متطورة ، تبعا لنضال تلك التناقض وصراعها .

فالمسألة في نظر الماركسية ذات حدين لا ثالث لهما : فاما ان نصوص فكرتنا عن العالم ، على المبدأ القائل بعدم التناقض ، فلا يوجد النفي والاثبات ، في صميم الأشياء ، ولا يقوم فيها صراع المتناقضات . وبالتالي يتعين أن نفحص عن رصيد الحركة والتطور . في سبب أعلى من الطبيعة وتطوراتها . واما أن نشيد منطقنا على الاعتقاد بنفوذ التناقض ، الى صميم الأشياء ، وتوحد الاضداد أو النفي والاثبات ^(١) ، في كل كائن .

(١) يلاحظ في جميع النصوص الماركسية : انها تسيء استعمال كلمتي التناقض والتضاد ، فتعتبرهما بمعنى واحد : مع ان الكلمتين ليستا مترادفتين في المصطلحات الفلسفية . فان التناقض هي حالة النفي والاثبات . والتضاد يعني اثباتين متعاكسين . فاستقامة الخط وعدم استقامته تقيضان ، لانهما من النفي والاثبات . واما استقامة الخط

←

فنكون بذلك قد وجدنا سر التطور في التناقض الداخلي .

ولما كانت الطبيعة في زعم الماركسية ، تقدم الشواهد والدلائل في كل مجال وميدان : على ثبوت التناقض واجتماع النقااض والاضداد ، فيجب الأخذ بوجهة النظر الثانية .

والواقع أن مبدأ عدم التناقض هو أعم القوانين ، وأكثرها شمولاً لجميع مجالات التطبيق ، ولا تشذ عنه ظاهرة من ظواهر الوجود والكون مطلقاً . وكل محاولة دياكتيكية تستهدف الرد عليه ، أو اظهار الطبيعة بمظهر تناقض ، فهي محاولة بدائية ، قائمة على سوء فهم لمبدأ عدم التناقض ، أو على شيء من التضليل . فلنشرح قبل كل شيء مبدأ عدم التناقض بمفهومه الضروري ، الذي اعتبره المنطق العام قاعدة رئيسية للفكر البشري . وتتناول بعد ذلك مظاهر التناقض المزعوم في الطبيعة والوجود ، التي تستند إليها الماركسية في تركيز منطقتها الديالكتي والاطاحة بمبدأ عدم التناقض والهوية . فنوضح انسجام تلك الظواهر معها ، وخلوها عن التناقضات الديالكتيكية ، وبذلك يفقد الديالكتيك سنده من الطبيعة ، ودليله المادي ، وبالتالي نقرر مدى عجزه عن تفسير العالم ، وتبرير وجوده .

➡ وانحناؤه فهما ضدان ، ولا يصدق عليهما التناقض بمفهومه الفلسفي ، لان كلا من الاستقامة والانحناء : ليس نفيًا للآخر ، وانما هو اثبات يقابل اثبات الآخر . وكذلك اساءت الماركسية فهم التضاد ، او استعمال كلمة التضاد ، فاعتبرت الشيء المختلف عن الآخر ضداً له . فالفرخ ضد البضة ، والدجاجة ضد الفرخ . مع ان التضاد في المصطلحات الفلسفية ، ليس مجرد اختلاف بين الاشياء فحسب . بل الضد هو الوصف الذي لا يمكن ان يجتمع مع الوصف الآخر في شيء واحد ، ونحن نجري في الكتاب طبقاً للاستعمالات الماركسية ، لاجل التسهيل والتوضيح .

١ - ما هو مبدأ عدم التناقض ؟

اما مبدأ عدم التناقض ، هو المبدأ القائل بأن التناقض مستحيل ، فلا يمكن أن يتفق النفي والاثبات ، في حال من الاحوال . وهذا واضح . ولكن ما هو هذا التناقض الذي يرفضه هذا المبدأ . ولا يمكن للعقل قبوله ؟ فهل هو كل نفي واثبات ؟ كلا . فان كل نفي لا يناقض أي اثبات ، وكل اثبات لا يتعارض مع كل نفي ، وانما يتناقض الاثبات مع نفيه بالذات لا مع نفي اثبات آخر ، ووجود الشيء يتعارض بصورة أساسية مع عدم ذلك الشيء ، لا مع عدم شيء آخر . ومعنى تعارضهما انهما لا يمكن ان يتوحدا أو يجتسما . فالمربع ذو أربعة اضلاع ، وهذه حقيقة هندسية ثابتة ، والمثلث ليس له أربعة اضلاع ، وهذا نفي صحيح ثابت ايضا ، ولا تناقض مطلقا بين هذا النفي وذاك الاثبات ، لأن كلا منهما يتناول موضوعا خاصا ، يختلف عن الموضوع الذي يتناوله الآخر . فالاضلاع الأربعة ثابتة في المربع ، ومنفية في المثلث فلم تنف ما أثبتنا أو ثبت ما نفينا . وانما يوجد التناقض اذا كنا ثبت للمربع اضلاعا أربعة ، ونفينا عنه أيضا . أو ثبتها للمثلث ونفينا عنه في نفس الوقت .

وبهذا الاعتبار نص المنطق الميتافيزيقي : على ان التناقض انما يكون بين النفي والاثبات الموحدين في ظروفهما . فاذا اختلفت ظروف النفي مع ظروف الاثبات ، لم يكن الاثبات والنفي متناقضين . ولناخذ عدة أمثلة للنفي والاثبات المختلفين في ظروفهما :

أ - الأربعة زوج . الثلاثة ليست زوجا . فالنفي والاثبات في هاتين القضيتين ، لا تناقض بينهما ، لاختلاف كل منهما عن الآخر بالموضوع ، الذي يعالجه . فالاثبات تعلق بالأربعة ، والنفي تعلق بالثلاثة .

ب - الانسان سريع التصديق حال الطفولة . الانسان ليس سريع التصديق في دور الشباب والنضج . فقد تعلق النفي والاثبات في هاتين القضيتين بالانسان . ولكن كلا منهما له زمانه الخاص ، الذي يختلف عن زمان الآخر ، فلا يوجد تناقض بين النفي والاثبات .

ج - الطفل ليس عالما بالفعل . الطفل عالم بالقوة . أي يمكن ان يكون عالما . وهنا أيضا نواجه نفيًا واثباتًا غير متناقضين . لأننا في القضية الاولى لم نف نفس الاثبات . الذي تحتويه القضية الثانية ، فالقضية الاولى تنفي وجود صفة العلم لدى الطفل ، والقضية الاخرى لا تثبت وجود الصفة . وانما تثبت امكانها . أي قابلية الطفل واستعداده الخاص لاكنسابها . فقوة العلم هي التي تثبتها هذه القضية لنطفل . لا وجود العلم له فعلا .

وهكذا نعرف ان التناقض بين النفي والاثبات ، انما يتحقق فيما اذا اشتركا في الموضوع الذي يتناولانه : واتفقا في الشروط والظروف المكانية والزمانية وغيرها . واما اذا لم يتحد النفي والاثبات في كل هذه الشروط والظروف . فليس بينهما تناقض . ولا يوجد الشخص أو المنطق الذي يحكم باستحالة صدقهما في هذا الحال .

ب - كيف فهمت الماركسية التناقض ؟

بعد أن درسنا مفهوم التناقض . ومحتوى المبدأ الأساسي للمنطق العام (مبدأ عدم التناقض) : يجب أن نلقي ضوءا على فهم الماركسية لهذا المبدأ . والمبررات التي استندت اليها في الرد عليه .

وليس من الصعب أن يدرك الانسان أن الماركسية لم تستطع ، أو لم تشأ أن تعي هذا المبدأ بمفهومه الصحيح . فأفكرته تحقيقا لماديتها .

وحشدت عددا من الأمثلة التي لا تتسجم معه . في زعمها . وبالتالي وضعت التناقض والصراع بين التناقض والأضداد قاعدة لمنطقها الجديد . وملات الدنيا ضجيجا بهذه القاعدة وتبجعا على المنطق البشري العام بابتكارها أو اكتشافها .

ولأجل أن تبين مدى الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية . والذي دفعها الى رفض مبدأ عدم التناقض . وما يقوم عليه من مبادئ عامة للمنطق الميتافيزيقي ، يجب أن نفرق بوضوح بين أمرين : احدهما الصراع بين أضداد وتناقض خارجية . والآخر الصراع بين أضداد وتناقض مجتسعه في وحدة معينة . فالثاني هو الذي يتناقض مع مبدأ عدم التناقض . واما الأول فلا علاقة له بالتناقض مطلقا ، لأنه لا يعني اجتماع النقيضين أو الضدين . بل مرده الى وجود كل منهما بصورة مستقلة . وقيام كفاح بينهما يؤدي الى نتيجة معينة . فشكل الشاطئ - مثلا - نتج عن فعل متبادل بين أمواج الماء وتياراته ، التي تصطدم بالأرض فتقرض الضفة من ناحية . وصوصد الأرض في وجه التيار ، ودفعها لتلك الأمواج الى درجة معينة من ناحية اخرى . وشكل الاناء من الخزف نتج عن عملية قامت بين كتلة من الطين ، ويد الخزاف .

فان كانت المادة الديالكتيكية ، تعني هذا اللون من الصراع بين الاضداد الخارجية ، فهذا لا يتعارض مطلقا مع مبدأ عدم التناقض ، ولا يدعو الى الايمان بالتناقض . الذي قام الفكر البشري منذ نشأ على رفضه . لأن الاضداد لم تجتمع في وحدة . وانما وجد كل منهما بوجود مستقل في مجاله الخاص . واشتركا في عمل متبادل ، حصل به على نتيجة معينة . وأيضا فهو لا يرير الاكتفاء الذاتي ، والاستغناء عن سبب خارجي . فشكل الشاطئ أو شكل الاناء ، لم يتحدد ولم يوجد بتطور . قائم

على أساس التناقضات الداخلية ، وانما حصل بعملية خارجية . حققها
ضدان مستقلان . وهذا النحو من الصراع بين الاضداد الخارجية ،
وعملياتها المشتركة ، ليس من مستكشفات المادية أو الديالكتيك . بل هو
أمر واضح يقره كل منطق وكل فيلسوف — سواء كان ماديا ام كان الهيا —
منذ أبعد عصور الفلسفة المادية والالهية . وإلى اليوم . ولناخذ مثلا على
ذلك أرسطو ، امام المدرسة الميتافيزيقية في فلسفة اليونان ، وانما نأخذه
بالخصوص لا لأنه فيلسوف الهي فحسب ، بل لأنه واضع قواعد
المنطق العام — الذي يسميه الماركسيون بالمنطق الشكلي —
ومبادئه وأسسـه . فهو يؤمن بالصراع بين الأضداد
الخارجية ، مع اقامته للمنطق على مبدأ عدم تناقض ، ولم يخطر على
فكره أن شخصا سينبج بعد مئات السنين ، فيعتبر ذلك الصراع دليلا
على سقوط هذا المبدأ الضروري . وفيما يلي شيء من نصوص أرسطو ،
في شأن الصراع بين الاضداد الخارجية :

« وعلى جملة من القول ، ان شيئا مجانسا يمكن ان يقبل فعلا
من قبل الشيء المجانس . والسبب فيه ان جميع الاضداد هي
في جنس واحد ، وان الاضداد تفعل بعضها في بعض ، وتقبل
بعضها من قبل البعض الآخر » (١) .

« فبحسب الصورة قد انضم شيء ما لكل جزء كيف ما اتفق ،
ولكن لا بحسب المادة . ومع ذلك فان الكل صار أعظم ،
لأن شيئا جاء وانضم اليه . وهذا الشيء يسمى الغذاء ،
ويسمى أيضا الضد ؛ ولكن هذا الشيء لا يزيد من أن يتغير
في النوع بعينه ، كمثل ما يأتي الرطب ينضم الى اليابس ،

(١) الكون والفناء : ص ١٦٨ — ١٦٩ .

وبنضمامه اليه يتغير ، بأن يصير هو نفسه يابسا ، وفي الواقع يمكن معا أن الشبه ينسب بالشبه ، وبجهة أخرى أن يكون ذلك باللاشبه » (١) .

وهكذا يتضح ان العمليات المشتركة للاضداد الخارجية ، ليست كشفا للديالكتيك : ولا نقضا للنطق الميتافيزيقي ، ولا شيئا جديدا في الميدان الفلسفي وانما هي حقيقة مقررة بكل وضوح في مختلف الفلسفات. منذ فجر التاريخ الفلسفي ، وليس فيها ما يحقق أغراض الماركسية الفلسفية ، التي تستهدف تحقيقها على ضوء الديالكتيك .

وأما اذا كانت الماركسية تعني بالتناقض ، مفهومه الحقيقي ، الذي يجعل للحركة رصيда داخليا ، ويرفضه المبدأ الاساسي في منطقنا . فهذا ما لا يمكن لفكر سليم قبوله ، ولا تلك الماركسية شاهدا عليه من الطبيعة ، وظواهر الوجود مطلقا . وكل ما تعرض لنا الماركسية من تناقضات الطبيعة المزعومة ، فهو لا يمت الى الديالكتيك بصلة .

ولنعرض عدة من تلك الشواهد ، التي حاولت أن تبرهن بها على منطقها الديالكتيكي ، لتبين مدى عجز الماركسية وفشلها : في الاستدلال على منطقها الخاص :

١ - تناقضات الحركة . قال هنري لوفافر :

« حين لا يجري شيء ، فليست ثمة مناقضة . ومن ناحية مقابلة ، حين لا يكون ثمة مناقضة لا يحدث شيء ، ولا يوجد أي شيء . ولا يلاحظ ظهور أي نشاط ، ولا يظهر شيء جديد .

(١) الكون والفساد ص ١٥٤ .

وسواء أكان الأمر يتعلق بحال من الركود ، أم التوازن المؤقت ، أم بلحظة من الازدهار . فإن الكائن أو الشيء غير المتناقض في ذاته ، يكون في مرحلة ساكنة مؤقتا « (١) .

وقال ماوتسي تونغ :

« لفرضية عمومية التناقض ، أو الوجود المطلق المتناقض . معنى مزدوج . الاول هو ان التناقض قائم في عملية تطور كافة الأشياء . والثاني هو انه في عملية تطور كل شيء ، تقوم حركة اعداد من البداية حتى النهاية . يقول انجلز : ان الحركة نفسها تناقض » (١) .

وهذه النصوص توضح أن الماركسية تؤمن بوجود تعارض بين قانون التطور والتكامل ، وقانون عدم التناقض . وتمتد ان التطور والتكامل لا يتحقق ، الا على أساس تناقض مستمر . وما دام التطور أو الحركة محققين في دنا الطبيعة ، فيجب طرح فكرة عدم التناقض والاخذ بالديالكتيك ، ليفسر لنا الحركة بمختلف أشكالها وألوانها .

وقد ألمعنا سابقا - عند درس حركة التطور - الى ان التطور والتكامل لا يتنافى مطلقا مع مبدأ عدم التناقض . وان الفكرة القائلة بوجود التنافي بينهما ، تقوم على أساس الخلط بين القوة والفعل . فالحركة هي في كل درجة اثبات بالفعل ونفي بالقوة . فالكائن الحي حينما تتطور جراثيمه في البيض ، حتى تصبح فرخا ، ويصبح الفرخ دجاجة . لا يعني هذا التطور ان البيضة لم تكن في دورها الاول بيضة بالفعل ،

(١) كارل ماركس : ص ٥٨ .

(٢) حول التناقض : ص ١٣

بل هي بيضة في الواقع ، ودجاجة بالقوة ، أي يمكن ان تصبح دجاجة .
فقد اجتمع في صميم البيضة ، امكان الدجاجة وصفة البيضة . لا صفة
البيضة وصفة الدجاجة معا . بل قد عرفنا اكثر من ذلك ، عرفنا ان الحركة
التطورية لا يمكن فهمها ، الا على ضوء مبدأ عدم التناقض . فان
المتناقضات لو كان من الممكن ان تجتمع حقا في صميم الشيء ، لما
حصل تغير ، ولما تبدل انشيء من حالة الى حالة . ولما وجد بالتالي تغير
ونطور .

واذا كانت الماركسية تريد أن تدلنا على تناقض في عملية الحركة .
يتناقى مع مبدأ عدم التناقض حقا ، فلتقدم مثالا للتطور توجد فيه حركة
ولا توجد ، أي يصح فيه النفي والاثبات على التطور معا . فهل يجوز في
مفهومها بعد ان اسقطت مبدأ عدم التناقض ، ان يتطور الشيء . ولا يتطور
في وقت معا ؟! فان كان هذا جائزا فلتدلنا على شاهد له في الطبيعة
والوجود ، وان لم يجز فليس ذلك الا اعترافا بمبدأ عدم التناقض . وقواعد
المنطق الميتافيزيقي .

٢ - تناقضات الحياة ، او الجسم الحي . قال هنري لوفافر :

« ورغم ذلك أفليس من الواضح ان الحياة هي الولادة والنمو
والتطور ؟ غير ان الكائن الحي لا يمكن ان ينمو ، دون ان
يتغير ويتطور . يعني دون ان يكف عن كونه ما كان . وكما
يصير رجلا عليه ان يترك الصبا ويفقده ، وكل شيء يستلزم
السكون ينحط ويتأخر ... الى ان يقول : فكل كائن -
اذن يناضل الموت ، لانه يحمل موته في طوية ذاته » (١)

(١) كارل ماركس : ص ٦٠ .

وقال أنجلز :

« رأينا فيما سبق بأن قوام الحياة ، هو ان الجسم الحي في كل لحظة هو هو نفسه ، وفي عين تلك اللحظة هو ليس اياه ، هو شيء آخر سواه . فالحياة اذن هي تناقض مستحكم ، في الكائنات والعمليات ذاتها » ^(١) .

لا شك في أن الكائن الحي يحتوي على عمليتين — حياة وموت — متجددتين ، وبا دامت هاتان العمليتان تعملان عملهما فالحياة قائمة . ولكن ليس في ذلك شيء من التناقض ، لاننا اذا حللنا هاتين العمليتين ، اللتين نضيفهما بادىء الامر الى كائن حي واحد ، نعرف ان عملية الموت وعملية الحياة لا تتفقان في موضوع واحد . فالكائن الحي يستقبل في كل دور خلايا جديدة . ويودع خلايا بالية . فالموت والحياة يتقاسمان الخلايا ، والخلية التي تنفى في لحظة . غير الخلية التي توجد وتحيا في تلك اللحظة . وهكذا يبقى الكائن الحي الكبير متماسكا ، لأن عملية الحياة تموضه عن الخلايا . التي ينسفها الموت بخلايا جديدة ، فتستمر الحياة حتى تنتهي امكاناته . وتنطفئ شعلة الحياة منه . وانما يوجد التناقض لو ان الموت والحياة استوعبا في لحظة خاصة ، جميع خلايا الكائن الحي . وهذا ما لا نعرفه من طبيعة الحياة ، والاحياء . فان الكائن الحي لا يحمل في طياته الا امكان الموت ، وامكان الموت لا يناقض الحياة ، وانما يناقضها الموت بالفعل .

٣ — التناقض في مقدرة الانسان على المعرفة ، فال انجلز يعرض مبدأ التناقض في الديالكتيك :

(١) ضد دوهرنك : ص ٢٠٣ .

« كما رأينا بأن التناقض مثلا ، بين مقدرة الانسان على المعرفة
مقدرة متصلة ولا محدودة . وبين تحقيق هذه المقدرة تحققا
فعليا في البشر ، الذين هم مقيدون بظروفهم الخارجية ،
وبقابلياتهم الذهنية ، يجد حلوله في تعاقب الأجيال تعاقبا لا
محدودا ، في التقدم اللامتناهي ، بالنسبة لنا على الأقل ،
وبحسب وجهة النظر العملية » (١) .

نجد في هذا مثالا جديدا ، لا على مبدأ التناقض ، بل على عدم
اجادة الماركسية فهم مبدأ عدم التناقض . فانه اذا كان من الصحيح أن
البشرية قادرة على المعرفة الكاملة ، وأن كل بشر غير قادر على اكتساب
تلك المعرفة بمفرده ، فليس هذا مصداقا للديالكتيك : ولا ظاهرة شاذة
عن المنطق الميتافيزيقي ، ومبدئه الأساسي ، بل هو نظير تأكيدنا على أن
الجيش قادر على الدفاع عن البلد ، وأن كل فرد منهم لا يملك هذه
القدرة . فهل هذا هو التناقض ؟ وهل هذا هو الذي ارتكز المنطق
الميتافيزيقي على رفضه ؟ كلا . فان التناقض انما يقوم بين
النفي والاثبات ، فيما اذا تناولا موضوعا واحدا . وأما اذا تناولا
الاثبات البشرية بمجموعها ، وتناول النفي كل فرد بصورة مستقلة –
كما في المثال الذي عرضه أنجلز – فلا يوجد عندئذ تعارض بين النفي
والاثبات .

٤ – التناقض في الفيزياء . بين الكهربائية الموجبة والسالبة (٢) .
وهذا التناقض المزعوم ، ينطوي على خطئين :

الاول : اعتبار الشحنة الموجبة والسالبة ، من قبيل النفي والاثبات ،

(١) ضد دوهرنك : ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

(٢) حول التناقض : ص ١٤ .

والسلب والایجاب . نظرا الى التعبير العلمي عن احدهما بالموجة ، وعن الاخرى بالسالبة ، مع أنا جميعا نعلم أن هذا التعبير ، مجرد اصطلاح فيزيائي ، ولا يعني أنهما تقيضان حقيقة ، كما يتناقض النفي والاثبات ، أو السلب والایجاب . فالكهربائية الموجبة هي المماثلة للكهربائية المتولدة في القضيب الزجاجي . المدلوك بقطعة من الحرير . والكهربائية السالبة هي المماثلة للكهربائية المتولدة على الأيونين ، المدلوك بجلد الهر . فكل من الكهربائيتين نوع خاص من الشحنات الكهربائية ، وليست احدهما وجود الشيء ، والاخرى عدما لذلك الشيء .

الثاني : اعتبار التجاذب لونا من الاجتماع . وعلى هذا الاساس فسرت علاقة التجاذب القائمة بين الشحنة الموجبة ، والشحنة السالبة بالتناقض ، واعتبر هذا التناقض ، مظهرا من مظاهر الديالكتيك ، مع أن الواقع أن السلبية والایجابية الكهربائيتين ، لم تجتمعا في شحنة واحدة ، وانما هما شحنتان مستقلتان تتجاذبان ، كما يتجاذب القطبان المغناطيسيان المختلفان . من دون أن يعني ذلك وجود شحنة واحدة موجبة وسالبة في وقت واحد ، أو وجود قطب مغناطيسي شمالي وجنوبي معا . فالتجاذب بين الشحنات المتخالفة ، لون من ألوان التفاعل بين الأضداد الخارجية ، المستقل بعضها في الوجود عن بعض . وقد عرفنا فيما سبق ، أن التفاعل بين الأضداد الخارجية ليس من الديالكتيك بشيء ، ولا يمت الى التناقض الذي يرفضه المنطق الميتافيزيقي بصلة ، فالمسألة مسألة قوتين ، تؤثر فيهما في الاخرى ، لا مسألة قوة تناقض في محتواها الداخلي . كما يزعم الديالكتيك .

٥ - تناقض الفعل ، ورد الفعل في الميكانيك (١) . فالقانون الميكانيكي - القائل ان لكل فعل رد فعل ، يساوي في المقدار ويعاكسه في الاتجاه - مظهر من مظاهر التناقض الديالكتي ، في زعم الماركسية .

(١) حول التناقض : ص ١٤ - ١٥ .

ومرة أخرى نجد أنفسنا ، مضطرين الى التأكيد ، على أن قانون نيوتن هذا ، لا يبرر التناقضات الديالكتيكية ، بلون من الألوان : لأن الفعل ورد الفعل ، قوتان قائمتان بجسمين ، لا تقيضان مجتمعان في جسم واحد . فمعلتنا السيارة الخلفيتان ، تدفعا الأرض بقوة ، وهذا هو الفعل . والأرض تدفع عجلتي السيارة بقوة أخرى ، مساوية في المقدار ومعاكسة في الاتجاه للأولى ، وهذا هو رد الفعل . وبسببه تتحرك السيارة . فلم يحتو الجسم الواحد على دفعتين متناقضتين . ولم يقم في محتواه الداخلي ، صراع بين النفي والاثبات ، بين النقيض والنقيض ، بل السيارة تدفع الأرض من ناحية ، والأرض تدفع السيارة من ناحية أخرى ، والديالكتيك انما يحاول أن يشرح كيفية نمو الاشياء وحركتها ، باحتوائها داخليا على قوتين متدافعتين ، ونقيضين متخاصمين ، يصارع كل منهما الآخر ليتنصر عليه ، ويلبور الشيء تبعاً له . وأين هذا من قوتين خارجيتين . يتولد من احدهما فعل خاص . ومن الاخرى رد الفعل . ونحن نعرف جميعاً ان الزخمين المتعاكسين ، اللذين يولدهما الفعل ورد الفعل ، يقومان في جسمين ، ولا يمكن ان يكونا في جسم واحد . لأنها متعاكسان متنافيان . وليس هذا الا لأجل مبدأ عدم التناقض .

٦ - تناقضات الحرب ، التي يمرضها ماوتسي تونغ في قوله :

« والواقع ان الهجوم والدفاع في الحرب . والتقدم والتراجع ، والنصر والهزيمة . كلها ظواهر متناقضة . ولا وجود للواحدة من دون الثانية . وهذان الطرفان يتصارعان ، كما انهما يتحدان ببعضهما فيؤلفان مجموع الحرب ويفرضان تطورها ، ويحلان مشكلاتها » (١) .

(١) حول التناقض : ص ١٤ - ١٥ .

وفي الواقع ان هذا النص أكثر النصوص السابقة غرابة ، اذ يعتبر فيها ماوتسي تونغ الحرب ، كائنا حقيقيا ينطوي على النقيضين ، على النصر والهزيمة ، مع ان هذا المفهوم عن الحرب ، لا يصح الا في ذهنية بدائية ، تعودت على أخذ الأشياء ، في اطارها العام . فالحرب في التحليل الفلسفي ، عبارة عن كثرة من الحوادث ، لم تتوحد الا في اسلوب التعبير . فالنصر غير الهزيمة ، والجيش المنتصر غير الجيش المنهزم ، والوسائل أو نقاط القوة ، التي مهدت للانتصار ، غير الوسائل أو نقاط الضعف ، التي أدت الى الهزيمة . والنتائج الحاسمة ، التي أدت اليها الحرب ، لم تكن بسبب صراع دياكتيكي ، وتناقضات موحدة ، بل بسبب الصراع بين قوتين خارجيتين : وغلبة احدهما على الاخرى .

٧ - تناقضات الحكم ، كما يتحدث عنها كيدروف قائلا :

« أيام كانت بساطة حكم ، ومهما بدا عاديا هذا الحكم ، فهو يحثوي على بذور ، أو عناصر تناقضات دياكتيكية ، تتحرك وتنمو ، داخل نطاق المعرفة البشرية كلها » (١) .

ويؤكد على ذلك لينين في قوله :

« البدء بأية قضية كانت ، بأبسط القضايا ، وأكثرها عادية وشيوعا .. الخ .. أوراق الشجر خضراء ، اينان هو رجل : (جوتشكا) هي كلبة الخ .. فحتى هنا أيضا .. دياكتيكية . فالخاص هو عام .. يعني أن الاضداد - والخاص هو ضد العام - هي متماثلة .. وحتى هنا أيضا ثمة مبادئ أولية ، ثمة مفاهيم ضرورة ثمة صلة موضوعية للطبيعة الخ .. فالعرضي

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ٢٠ - ٢١ .

والضروري ، والظاهر ، والجوهر ، موجودة هنا . فانا اذ
أقول : ايفان هو رجل ، وجوتشكا هي كلبة ، وهذه ورقة
شجر الخ . . انما أنبذ سلسلة من الرواميز ، باعتبارها عرضية
وأفصل الجوهري عن السطحي ، واثبت التعارض بينهما .
وهكذا في كل قضية - كما في كل خلية - نستطيع أن
نكشف بدور جميع عناصر الديالكتيك » (١) .

ولكن من حقنا ان نسأل لينين ، عن صفة العموم ، التي أسبغها
على مدلول كلمة رجل ، فهل هي صفة للفكرة ، التي نكونها في ذهننا
عن كلمة رجل ، أو للواقع الموضوعي لهذه الكلمة ؟ ولا يحتاج هذا
السؤال الى مزيد من التأمل ، ليحصل على الاجابة الصحيحة . وهي أن
العموم صفة الفكر لا صفة الواقع . ففكرتنا عن كلمة رجل تكون مفهوما
عاما ، يعبر عن سميات جزئية كثيرة ، فايفان رجل ، وكيدروف رجل ،
ولينين رجل ، بمعنى ان الفكرة التي نملكها عن لفظ الرجل ، هي الحصاة
الذهنية المشتركة لتلك الأفراد ، وأما الواقع الموضوعي للرجل فهو
شيء معين محدود دائما . واذا أخذنا هذه الملاحظة ، بعين الاعتبار ،
استطعنا ان نمرف ، ان التناقض في قولنا ايفان رجل ، انما يوجد اذا
أردنا ان نحكم على فكرتنا الخاصة عن ايفان ، بأنها نفس الفكرة العامة ،
التي نملكها عن الرجل ، فان هذا تناقض واضح ، وهو لا يصح مطلقا ،
لأن الفكرة الخاصة عن ايفان ، لا يمكن ان تكون هي نفس الفكرة العامة
عن الرجل ، والا لكان العام والخاص شيئا واحدا ، كما حاوله لينين .

فنحن اذن اذا أخذنا ايفان كفكرة خاصة ، ورجل كفكرة عامة ،
فسوف نجد أنفسنا في تناقض ، حين نحاول ان نوحّد بين الفكرتين ،

(١) المنطق الشكلى والمنطق الديالكتي ص ٢٠ - ٢١ .

ولكن قولنا ايفان رجل ، لا يعني في الواقع التوحيد بين الفكرتين ، بل التوحيد بين الواقع الموضوعي ، لكلمة ايفان ، والواقع الموضوعي ، لكلمة رجل ، بمعنى ان اللفظين واقعا موضوعيا واحدا ، ومن الواضح أن واقع رجل لا يناقض الواقع الخارجي لايفان ، بل هو نفسه بالذات . فلا ينطوي التوحيد بينهما على تناقض : وهكذا يتضح ان التناقض - الذي زعمته الماركسية في قضية (ايفان رجل) - يقوم على أساس تفسير خاطيء للقضية ، يعتبرها توحيدا بين فكرتين احدهما عامة والاخرى خاصة ، لا بين واقعين موضوعيين .

ومرة اخرى نسال عن هذا التناقض المزعوم ، في قضية (ايفان رجل) ، ما هي حصيلته ؟ وما هو الصراع الذي ينتج عن هذا التناقض ؟ وما هو التطور المنبثق عنه ؟ فان التناقضات الداخلية تشمل - في رأي الماركسية - الصراع ، وتعتبر وقودا للتطور ، فكيف تستطيع الماركسية ان تشرح لنا ، كيف تتطور قضية (ايفان رجل) ، وهل تعود بسبب تناقضاتها على شكل آخر ؟!

ونخلص من دراستنا للتناقضات الديالكتيكية المزعومة ، الى نتيجة وهي ان كل ما عرضه الماركسية من تناقضات . في الحقل الفلسفي أو العلمي ، أو المجالات الاعتيادية العامة ، ليست من التناقض ، الذي يرفضه المبدأ الأساسي للمنطق الميتافيزيقي . ولا يسكن ان تعتبر دليلا على تفنيد هذا المبدأ . بل لا تعدو ان تكون كمعارضات (أبوليدس) الملطي قبل النبي سنة ، لمبدأ عدم التناقض . فقد كان يرد على هذا المبدأ قائلا : اذا تقدم أبوك اليك ، وكان مقنعا فانك لا تعرفه . اذن انت تعرف أباك ، ولا تعرفه في آن واحد . ومن البدهي ان هذه الألوان من المعارضة الماذجة ، لا يمكن ان تحطم المبدأ الضروري العام ، في التفكير البشري ، مبدأ عدم التناقض .

والحقيقة التي تبينها في عدة من أمثلة التناقض الديالكتي . هي الصراع والتفاعل بين الاضداد الخارجية . وقد عرفنا فيما سبق ان هذا اللون من التفاعل بين الاضداد ، ليس من سميات الديالكتيك ، بل هو من مقررات الميتافيزيقية ، كما عرفناها في نصوص ارسطو .

ولو أردنا أن نقطع النظر ، عن أخطاء الماركسية في فهم التناقض . وفشلها في محاولات الاستدلال ، على قانون الديالكتيك ، فسوف نجد مع ذلك . أن التناقض الديالكتي ، لا يقدم لنا تفسيراً مقبولا للعالم ، ولا يمكن فيه التعليل الصحيح . كما سوف تبين ذلك في الجزء الرابع من هذه المسألة (المادة والله) .

ومن الطريف ان تشير الى مثل للتناقض قدمه أحد الكتاب المحدثين ^(١) لتزييف مبدأ عدم التناقض قائلاً ان مبدأ عدم التناقض يقرر ان كل كمية اما ان تكون متناهية أو غير متناهية ولا يمكن ان تكون متناهية وغير متناهية في وقت واحد لاستحالة التناقض ، فاذا كان الامر كذلك فان نصف كمية متناهية يجب ان تكون متناهية دائما ، انها لا يمكن ان تكون لا متناهية ، والا كان مجموع كيتين لا متناهيتين متناهيا وهذا خلف ، ففي السلسلة المحتوية على الكميات .

$$1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}, \dots$$

التي لكل واحدة منها نصف الكمية السابقة يجب ان يكون كل جزء منها متناهيا مهما امتدت السلسلة ، فاذا استمرت الى غير نهاية كان لدينا تابع لامتناه من كميات كل واحدة منها متناهية فمجموع أجزاء السلسلة

(١) محمد عبد الرحمن مرجبا ، المسألة الفلسفية ص ١٠٣ .

هو الآن مجموع عدد لا متناه لكميات متناهية ، وهكذا فلا بد ان يكون لا متناهيا ، ولكن قليلا من علم الحساب يظهر لنا انه متناه اذ هو (٢) •

وهكذا يريد الكاتب ان يستنتج ان التناقض بين المتناهي وغير المتناهي سمح للقطين المتناقضين ان يجتمعا في كمية واحدة ، ولكن فاته ان الكمية التي ليست متناهية في مثاله هي غير الكمية المتناهية فلا تناقض لا ان كمية واحدة هي متناهية وغير متناهية بالرغم من مبدأ عدم التناقض، كما يحاول ان يستنتج •

وذلك ان هذه الكميات التي افترضها في السلسلة وكان لكل واحدة منها نصف الكمية السابقة ، يمكننا ان نأخذها بما هي وحدات لنعدها كما نعد وحدات الجوز او كما نعد حلقات سلسلة حديدية طويلة • وفي هذه الحالة سوف نواجه عددا لا يتناهي من الوحدات، فالعدد الصحيح (١) هو الوحدة الاولى والكسر $\frac{1}{2}$ هو الوحدة الثانية والكسر $\frac{1}{4}$ هو الوحدة الثالثة • وهكذا يزيد المجموع واحدا بعد واحد الى غير نهاية فليس امامنا ونحن نجمع تلك الاعداد كوحدات (٢) وانما نواجه عددا هائلا لا ينتهي، وأما اذا أردنا ان نجمع الكميات التي ترمز اليها تلك الاعداد فسوف نحصل على (٢) فقط لأن المجموع الرياضي لتلك الكميات المتناقصة هو ذلك ، فغير المتناهي اذن هو كمية نفس الاعداد المتعاطفة بما هي وحدات نجمع بعضها الى بعض كما نجمع قلما الى قلم او جسوزة الى جسوزة ، والمتناهي ليس هو كمية الاعداد المتعاطفة بوصفها وحدات وأشياء يمكن جمعها بل الكميات التي ترمز اليها تلك الاعداد ، وبكلمة اخرى هناك كميّتان احدهما كمية نفس الاعداد بما هي وحدات ، والاخرى كمية مدلولاتها الرياضية باعتبار ان كل عدد في السلسلة يرمز الى كمية معينة، والاولى غير متناهية ومن المستحيل ان تنتهي والثانية متناهية ومن المستحيل ان تكون غير متناهية •

الهدف السياسي من الحركة التناقضية

الحركة والتناقض - وهما الخطان الجدليان ، اللذان تقدناهما بكل تفصيل - يشكلان معا قانون الحركة الديالكتيكية ، أو قانون التناقض الحركي ، المتطور على اسس الديالكتيك ، أبدا ودائما .

وقد تبنت الماركسية هذا القانون ، بصفته الناموس الابدي للعالم . واستهدفت من ورائه ان تستثمره في الحقل السياسي لصالحها الخاص . فكان العمل السياسي هو الهدف الاول ، الذي فرض على الماركسية أن تصبه في قالب فلسفي ، يساعدها على انشاء سياسي جديد للعالم كله . وقد قالها ماركس في شيء من التلطيف :

« ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا : غير تأويل العالم ، بطرق مختلفة : بيد أن الامر هو أمر تطويره » (١) .

فالمسألة اذن هي مسألة التطوير السياسي المقترح ، الذي لا بد ان يجد منطقا مبررا له ، وفلسفة يرتكز على قوائمها . ولذلك كانت الماركسية تضع القانون ، الذي يتفق مع مخططاتها السياسية ، ثم تفتش في الميادين العلمية عن دليله ، مؤمنة سلفا - وقبل كل دليل - بضرورة تبني ذلك القانون ، ما دام يلقي شيئا من الضوء على طريق العمل والكفاح . ويحسن بنا ان نستمع بهذه المناسبة لانجلز ، وهو يحدث عن بحوثه التي قام بها في كتابه ضد دوهرنك :

« وغني عن البيان ، بأنني كنت قد عمدت الى سرد المواضيع ،

(١) كارل ماركس ص ٢١ ، وهذه هي الديالكتيكية ص ٧٨ .

في الرياضيات والعلوم الطبيعية . (سردا عاجلا) وماخصا ،
بنية ان اطمئن تفصيلا - الى ما لم اكن في شك منه بصورة
عامة - الى أن نفس القوانين الديالكتيكية للحركة ، التي
تسيطر على العفوية الظاهرة للحوادث في التاريخ ، تشق
طريقها في الطبيعة » (١) .

ففي هذا النصر ، تلخص الماركسية لنا اسلوبها ، في محاولاتها
الفلسفية ، وكيف وثقت كل الوثوق ، باستكشاف قوانين العالم ، وآمنت
بصحتها . قبل ان تبين مدى واقعتها ، في المجالات العلمية والرياضية ،
ثم حرصت بعد ذلك على أن تطبقها على تلك المجالات ، وتضع الطبيعة
للدialektik في « سرد عاجل » - على حد تعبير أنجلز - مهما كلفها
الأمر ، ولو أثار ذلك احتجاج علماء الرياضيات أو الطبيعيات أنفسهم ،
كما يعترف بذلك أنجلز في عبارة قريبة من النص الذي نقلناه .

ولما كان الغرض الأساسي من انشاء هذا المنطق الجديد ، إيجاد
سلاح فكري للماركسية في معركتها السياسية ، فمن الطبيعي اذن ان تبدأ
- أولا وقبل كل شيء - بتطبيق القانون الديالكتيكي . على الحقل
السياسي والاجتماعي . فقد فسرت المجتمع بكل أجزائه ، طبقا لقانون
الحركة التناقضية ، أو التناقض الحركي وأخضعته للدialektik ، الذي
هو في زعمها قانون الفكر والعالم الخارجي معا . فافترضت ان المجتمع
يتطور ويتحرك ، طبقا للتناقضات الطبقة المحتواة في داخله ، ويتخذ في
كل دور من أدوار التطور شكلا اجتماعيا جديدا ، ينسجم مع الوجود
الطبيقي الغالب في المجتمع ، ويبدأ الصراع بعد ذلك من جديد ، على أساس

(١) ضد دوهرنك : الاقتصاد السياسي ص ١٩٣

التناقضات المحتواة في ذلك الشكل . وترتبط على ذلك استنتاج الماركسية ان المحتوى التحليلي للمجتمع الرأسمالي ، هو الصراع بين التناقضات ، التي ينطوي عليها ، بين الطبقة العاملة من ناحية ، والطبقة الرأسمالية من ناحية اخرى . وان هذا الصراع يمد المجتمع بالحركة التطورية ، التي سوف تحل التناقض الرأسمالي ، حين تسلم القيادة الى الطبقة العاملة ، المثثلة في الحزب القائم ، على أساس المادية الديالكتيكية ، والذي يستطيع أن يتبنى مصالحها بأسلوب علمي رصين .

ونحن لا نريد - الآن - ان تناقش الماركسية في تفسيرها الديالكتيكي للمجتمع وتطوراتها ، هذا التفسير الذي ينهار طبيعيا ، بنقد الديالكتيك كنسق عام وتزييفه ، كما حققناه في دراستنا هذه ، فان المادية التاريخية ، سوف نخصها بدراسة نقدية مفصلة في كتاب مجتمعنا أو اقتصادنا (١) . وانا نرعى الآن الى توضيح نقطة مهمة . في هذا التطبيق الاجتماعي للديالكتيك ، يمس المنطق الديالكتيكي نفسه بصورة عامة ، وهذه النقطة هي أن التطبيق الاجتماعي والسياسي للديالكتيك ، على النحو الذي تقوم به الماركسية . يؤدي الى نقض الديالكتيك رأسا . فان الحركة التطورية للمجتمع ، اذا كانت تستمد وقودها الضروري من الصراع الطبقي بين التناقضات ، التي يضمها الهيكل الاجتماعي العام . واذا كان هذا التعليل انتقاضي للحركة ، هو التفسير الوحيد للتاريخ والمجتمع ، فسوف تسكن الحركة في نهاية المطاف حتما ، وتصبح فوارق التناقضات ، وحياتها الحركية سكونا وجمودا . ذلك ان الماركسية تعتبر المرحلة التي تتوفر على انشائها ، وتحاول اىصال الركب البشري اليها ، هي المرحلة التي

(١) وقد صدر كتاب (اقتصادنا) وهو يستوعب اوسع دراسة للمادية التاريخية في ضوء الاسس الفلسفية وفي ضوء المجرى العام لتاريخ الانسانية في واقع الحياة .

تعدم فيها الطبقة ، ويعود المجتمع فيها مجتمع الطبقة الواحدة . واذا قضي على التنوع الطبقي في المجتمع الاشتراكي المقترح ، انطفت شعلة الصراع ، وتلاشت الحركات التناقضية نهائيا ، وجسد المجتمع على شكل ثابت لا يحيد عنه ، لأن الوقود الوحيد للتطور الاجتماعي - في رأي الماركسية - هو اسطورة التناقض الطبقي ، التي اخترعها ، فاذا زال هذا التناقض ، كان معنى ذلك تحرر المجتمع من أسر الديالكتيك ، فيتحنى الجدل عن مقام السيطرة والتحكم في العالم .

وهكذا نعرف ان تفسير الماركسية للتطور الاجتماعي ، على اساس التناقض الطبقي ، والاصول الديالكتيكية ، يؤدي الى فرض حد نهائي لهذا التطور . وعلى العكس من ذلك ما اذا وضعنا جذوة التطور . أو وقود الحركة في الوعي أو الفكر ، أو أي شيء غير التناقض الطبقي ، الذي تتخذه الماركسية رصيда عاما ، لجميع التطورات والحركات .

أفليس من الجدير بعد هذا ، ان ننعت التفسير الديالكتي للتاريخ والمجتمع ، بأنه هو وحده التفسير الذي يحتم على البشرية الجمود والثبات ، دون التفسير الذي يضع رصيـد التطور في معين لا ينضب . وهو الوعي بمختلف ألوانه ؟!

ودع عنك بعد هذا ما مني به التطور الديالكتي ، للفكر البشري . الذي تشدق به الماركسية ، من تجميد على يد الماركسية نفسها ، حين اتخذ الديالكتيك حقيقة مطلقة ، ولا نهائية للعالم ، وتبنت الدولة مذهبا رسميا ، فوق كل بحث وجدال ومرجما أعلى يجب اخضاع كل علم ومعرفة له ، وتحجير كل فكر أو جهد ذهني ، لا ينسجم معه ولا ينطلق من عنده فعاتت الافكار البشرية في مختلف مجالات الحياة أسيرة منطق خاص ، وأصبحت المواهب والامكانيات الفكرية ، مضغوطة كلها في الدائرة التي رسمها للبشرية فلاسفة الدولة الرسميون ..

اما كيف ندحض اسطورة التناقض الطبقي ؟ وكيف نكشف الستار
عن مغالطات الجدل الماركسي ، في تعيين تناقضات الملكية ، وكيف نقدم
التفسير الصحيح للمجتمع والتاريخ ؟ فهذا ما نقوم به في حلقات قادمة ان
شاء الله تعالى (١) .

٢ - قفزات التطور

قال ستالين :

« ان الديالكتيك خلافا للميتافيزيقية ، لا يعتبر حركة التطور
حركة نمو بسيطة ، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها ، الى
تغيرات كمية . بل يعتبرها تطورا يتقل من تغيرات كمية
ضئيلة ، وخفية ، الى تغيرات ظاهرة وأساسية ، أي الى تغيرات
كمية . وهذه التغيرات الكمية ليست تدريجية . بل هي
سريعة فجائية ، وتحدث بقفزات ، من حالة الى أخرى . وليست
هذه التغيرات جائزة الوقوع ، بل هي ضرورية ، وهي نتيجة
تراكم تغيرات كمية غير محسوسة ، وتدرجية . ولذلك تعتبر
الطريقة الديالكتيكية ، أن من الواجب فهم حركة التطور ، لا
من حيث هي حركة دائرية ، أو تكرار بسيط للطريق ذاته ،
بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة ، وانتقال من الحالة
الكيفية القديمة الى حالة كمية جديدة » (٢) .

يقرر الديالكتيك في هذا الخط : ان التطور الديالكتي للمادة لوان :

(١) لاحظ كتاب (اقتصادنا) للمؤلف .

(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ص ٨ - ٩ .

أحدهما تغير كمي تدريجي ، يحصل ببطء ، والآخر تغير نوعي فجائي ، يحصل بصورة دفعية ، نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة ، بمعنى أن التغيرات الكمية - حين تبلغ نقطة الانتقال - تحول من كمية الى كيفية جديدة .

وليس هذا التطور الديالكتي حركة دائرية للمادة ، ترجع فيها الى نفس مبدئها ، بل هي حركة تكاملية صاعدة أبدا ودائما .

وحين يعترض على الماركسية هنا ، بأن الطبيعة قد تتحرك حركات دائرية ، كما في الثمرة التي تتطور الى شجرة ، ثم تعود بالتالي الى ثمرة كما كانت ، تجيب بأن هذه الحركة هي أيضا تكاملية ، وليست دائرية ، كالحركات التي يرسمها الفرجال ، غير أن مرد التكامل فيها الى الناحية الكمية لا الكيفية ، فالثمرة وان عادت في نهاية شوطها الصاعد ثمرة أيضا ، غير انها تكاملت تكاملا كليا ، لأن الشجرة - التي انبثقت عن ثمرة واحدة - أفرعت عن مئات الثمرات ، فلم يتحقق رجوع للحركة أبدا .

وقبل كل شيء ، يجب أن نلاحظ الهدف الكامن وراء هذا الخط الديالكتي الجديد . فقد عرفنا ان الماركسية تضع الخطة العملية ، لتطوير السياسي المطلوب ، ثم تفتش عن المبررات المنطقية والفلسفية لتلك الخطة ، فما هو التصميم الذي انشأه هذا القانون الديالكتي لحسابه ؟

ومن الميسور جدا الجواب على هذا السؤال ، فان الماركسية رأت ان الشيء الوحيد الذي يشق الطريق الى سيطرتها السياسية ، أو الى السيطرة السياسية للمصالح التي تتبناها ، هو الانقلاب . فذهبت تفحص عن مستسك فلسفي لهذا الانقلاب فلم تجده في قانوني الحركة

والتناقض ، لأن هذين القانونين انما يحتمان على المجتمع أن يتطور ،
 تبعا للتناقضات المتوحدة فيه . وأما طريقة التطور ودفيعته ، فلا يكفي
 مبدأ الحركة التناقضية لايضاحها . ولذلك صار من الضروري أن يوضع
 قانون آخر ، ترتكز عليه فكرة الانقلاب . وكان هذا القانون هو قانون
 قفزات التطور ، القائل بتحولات دفعية للكمية الى كيفية . وعلى أساس
 هذا القانون لم يمد الانقلاب جائزا فحسب ، بل يكون
 ضروريا وحتميا ، بموجب القوانين الكونية العامة . فالتغيرات الكمية
 التدريجية في المجتمع تتحول . بصورة انقلابية في منعطفات تاريخية كبرى
 الى تغير نوعي . فيتهدم الشكل الكيفي القديم للهيكمل الاجتماعي العام ،
 ويتحول الى شكل جديد .

هكذا يصبح من الضروري - لا من المستحسن فقط - أن تنفجر
 تناقضات البناء الاجتماعي العام ، عن مبدأ انقلابي جارف ، تقصى فيه
 الطبقة المسيطرة سابقا ، التي أصبحت ثانوية في عملية التناقض ، ويحكم
 بإبادتها ، ليفسح مجال السيطرة للنقيض الجديد ، الذي رشحته
 التناقضات الداخلية ، ليكون الطرف الرئيسي في عملية التناقض . قال
 ماركس وانجلز :

« ولا يتدننى الشيوعيون الى اخفاء آرائهم ، ومقاصدهم ،
 ومشاريعهم : يعلنون صراحة ان أهدافهم لا يمكن بلوغها
 وتحقيقها ، الا بهدم كل النظام الاجتماعي التقليدي ، بالعنف
 والقوة » (١) .

وقال لينين :

(١) البيان الشيوعي : ص ٨ .

« ان الثورة البروليتارية غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البورجوازي بالعنف » (١) .

وما على الماركسية بعد أن وضعت قانون القفزات التطورية ، الا ان تفحص عن عدة أمثلة (فتردها سردا عاجلا ، على حد تعبير أنجلز) للتدليل بها على القانون المزعوم ، بمسومه وشموله . وهذا ما قامت به الماركسية تماما ، فقدمت لنا عددا من الأمثلة ، وأقامت على أساسها قانونها العام .

ومن هاتيك الأمثلة التي ضربتها عليه ، هو مثال الماء ، حين يوضع على النار ، فترتفع درجة حرارته بالتدريج . وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي ، تغيرات كمية بطيئة ، ولا يكون لهذه التغيرات في بادئ الأمر ، تأثير في حالة الماء ، من حيث هو سائل ، ولكن اذا زادت حرارته الى درجة (١٠٠) فسوف ينقلب في تلك اللحظة ، عن حالة السيلان الى الغازية ، وتحول الكمية الى كيفية ، وهكذا الأمر اذا هبطت درجة حرارة الماء الى الصفر ، فان الماء سوف يتحول في آن واحد ويصبح جليدا (٢) .

ويستعرض أنجلز أمثلة أخرى على قفزات الديالكتيك. من الحوامض العضوية في الكيمياء ، التي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة ، لانصهارها أو غليانها ، وبمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة ، يقفز الى حالة كيفية جديدة . فحامض النمليك — مثلا — درجة غليانه (١٠٠) ، ودرجة

(١) اسس اللينينية : ص ٦٦ .

(٢) ضد دوهرنك : ص ٢١١ — ٢١٢ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ص ١٠ .

انصهاره (١٥) . وحامض الخليك نقطة غليانه (١١٨) ، ونقطة انصهاره (١٧) . وهكذا . . (١) فالمركبات (الهيدروكاربونية) ، تجري طبقا لقانون القفزات والتحوللات الدفعية ، في غليانها وانصهارها .

ونحن لا نملك في أن التطور الكيفي، في جملة من الظواهر الطبيعية، يتم بقفزات ودفعات آتية . كنطور الماء في المثال المدرسي السابق الذكر ، وتطور الحوامض العضوية (الكربونية) في حالتها الغليان والانصهار وكما في جميع المركبات ، التي تكون طبيعتها وخواصها متعلقة بالنسبة التي يتألف بحسبها كل منها . ولكن ليس معنى ذلك ، أن من الضروري دائما ، وفي جميع المجالات ، أن يقفز التطور في مراحل معينة ؛ ليكون تطورا كيفيا . ولا تكفي عدة أمثلة للتدليل العلمي أو الفلسفي ، على حتمية هذه القفزات في تاريخ التطور ، وخصوصا حين تنتهيها الماركسية انتقاء ، وتهمل الأمثلة التي كانت تستعملها لايضاح قانون آخر من قوانين الديالكتيك ، لا شيء . الا لأنها لا تنفق مع هذا القانون الجديد . فقد كانت الماركسية تمثل لتناقضات التطور، بالجرثومة الحية في داخل البيضة، التي تجنح الى أن تكون فرخا (٢) وبالبذرة التي تنطوي على نقيضها ، فتتطور بسبب الصراع في محتواها الداخلي ؛ فتكون شجرة . أفليس من حقا أن نطالب الماركسية باعادة النظر في هذه الأمثلة . لكي نعرف كيف نستطيع أن نشرح لنا قفزات التطور فيما ؟ فهل صيرورة البذرة شجرة ، أو الجرثومة فرخا (تطور توالي آتتي تز) ؛ أو صيرورة الفرخ دجاجة (تطور آتتي تز الى مستز) . تأتي بقفزة من قفزات التطور الديالكتيكية ، فتحول الجرثومة في آن واحد الى فرخ ؛ والفرخ الى

(١) سد دوهرنك : ص ٢١٤ .

(٢) هذه هي الديالكتيكية : مبادئ الفلسفة الاولى ، لجورج بوليتزر

دجاجة ، والبذرة الى شجرة . وان هذه الصيرورات تحصل بحركة تدريجية متصاعدة . وحتى في المواد الكيماوية القابلة للانصهار ، نجد اللونين من التطور معا . فكما يحصل فيها التطور بقفزة ، كذلك قد يحصل بصورة تدريجية . فنحن نعلم - مثلا - ان المواد المتبلورة تتحول من حال الصلابة ، الى حاة السيولة بصورة فجائية ، كالجليد الذي تساوي حرارة انصهاره (٨٠) سعة ، فتتحول عند ذاك دفعة واحدة الى سائل . وعلى عكس ذلك المواد غير المتبلورة ، كالزجاج وشمع العمل ، فانها لا تنصهر ولا تتحول كيفيا ، بصورة دفعية ، وانما يتم انصهارها تدريجيا . فالشمع - مثلا - ترتفع حرارته اثناء عملية الانصهار ، حتى اذا بلغت درجة معينة خفت فيه صلابة الشمع ، وبدأ يلين ويسترخي بصورة تدريجية ، مستقلة عن سائر الأشياء الاخرى ، وتدرج في حالة الليونة فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل ، حتى يستحيل مادة سائلة .

ولنأخذ مثلا آخر من الظواهر الاجتماعية وهو اللغة بوصفها ظاهرة تتطور وتتحول ولا تخضع لقانون انديالكتيك فان تاريخ اللغة لا يحدثنا عن تحولات كيفية آنية في سيرها التاريخي وانما يعبر عن تحولات تدريجية في اللغة من الناحية الكمية والكيفية فلو كانت اللغة خاضعة لقانون القفزات وتحول التغيرات الكمية التدريجية الى تغير دفعي حاسم لكننا نستطيع أن نضع أصابعنا على نقاط فاصلة في حياة اللغة ، تتحول فيها من شكل الى شكل نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة ، وهذا ما لا نجده في كل اللغات التي عاشها الانسان واستخدمها في حياته الاجتماعية .

فنستطيع ان نعرف اذن ، على ضوء مجموعة ظواهر الطبيعة ، ان القفزة والدفعية ليستا ضرورتين للتطور الكيفي ، وان التطور كما يكون دفعيا ، يكون تدريجيا أيضا .

ولنأخذ بعد ذلك المثال المدرسي السابق ، مثال الماء ، في انجماده
وغليانه ، فنلاحظ عليه :

اولا : ان الحركة التطورية التي يحتويها المثال ، ليست حركة
ديالكتيكية لأن التجربة لا تبرهن على انبثاقها ، عن تناقضات المحتوى
الداخلي للماء ، كما تفرضه تناقضات التطور في الديالكتيك . فنحن
جسيعا نعلم ان الماء لولا الحرارة الخارجية ، لبقي ماء ، ولما تطور الى
غاز ، فلم يتم التطور الانقلابي للسواء اذن بصورة ديالكتيكية . فاذا
أردنا أن نعتبر القانون ، الذي يتحكم في الانقلابات الاجتماعية هو نفس
القانون الذي تم بموجبه الانقلاب الدفعي في الماء ، أو في سائر المركبات
الكيميائية - كما تحاول الماركسية - لأدى ذلك الى نتيجة مغايرة لما رمت
اليه : اذ تصبح القفزات التطورية في النظام الاجتماعي ، انقلابات منبثقة
عن عوامل خارجية ، لا عن مجرد التناقضات المحتواة في نفس النظام ،
وتزول صفة الحتمية عن تلك القفزات ، وتكون غير ضرورية اذا لم تكتمل
العوامل الخارجية .

ومن الواضح اننا كما يسكننا ان نحفظ على حالة السيلان للماء ،
ونبعده عن العوامل التي تجعله يقفز الى حالة الغازية ، كذلك يصبح
بالامكان الحفاظ على النظام الاجتماعي ، والابتعاد به عن الاسباب
الخارجية ، التي تكتب عليه الفناء . وهكذا يتضح ان تطبيق قانون
ديالكتي واحد ، على التطورات الدفعية للماء ، في غليانه وتجمده ، وعلى
المجتمع في انقلاباته ، يسجل نتائج معكوسة لما يترقب الديالكتيك .

ثانيا : ان الحركة التطورية في الماء ليست حركة صاعدة ، بل هي
حركة دائرية ، يتطور فيها الماء الى بخار ، ويعود البخار كما كان . دون
أن ينتج عن ذلك تكامل كمي أو كيفي . فاذا اعتبرت هذه الحركة

ديالكتيكية ، كان معناه انه ليس من الضروري ، أن تكون الحركة صاعدة وتقدمية دائما ، ولا من المحتوم ان يكون التطور الديالكتي ، في ميادين الطبيعة ، أو الاجتماع تكامليا وارتقايا .

ثالثا : ان نفس القفزة التطورية للماء الى غاز ، التي حققها بلوغ الحرارة درجة معينة ، لا يجب ان تستوعب الماء كله في وقت واحد . فان كل انسان يعلم ان البحار والمحيطات ، تتبخر كميات مختلفة من مياهها تبخرا تدريجيا ، ولا تقفز بجموعها مرة واحدة الى الحالة الغازية . وهذا ينتج ان التطور الكيفي - في المجالات التي يكون فيها دفعا - لا يتحتم أن يتناول الكائن المتطور ككل ، بل قد يبدأ بأجزائه فيقفز بها الى حالة الغازية ، وتتعاقب القفزات وتكرر الدفعات ، حتى يتحول المجموع . وقد لا يستطيع التحول الكيفي أن يشمل المجموع ، فيبقى مقصورا على الاجزاء ، التي توفرت فيها الشروط الخارجية للانقلاب . وإذا كان هذا هو كل ما يعنيه اتقانون الديالكتي بالنسبة الى الطبيعة ، فلماذا يجب أن تفرض القفزة في الميدان الاجتماعي على النظام ككل ؟! ولماذا يلزم في الناموس الطبيعي للمجتمعات ، أن يهدم الكيان الاجتماعي في كل مرحلة بانقلاب دفعي شامل ؟! ولماذا لا يمكن أن تتخذ القفزة الديالكتيكية المزعومة في الحقل الاجتماعي ، نفس اسلوبها في الحقل الطبيعي ، فلا تس الا الجوانب التي توفرت فيها شروط الانقلاب ، ثم تدرج حتى يتحقق التحول العام في نهاية الأمر ؟!

وأخيرا فان تحول الكمية الى كيفية لا يمكن أن نطبقه بأمانة على مثال الماء ، الذي يتحول الى غاز أو جليد وفقا لصعود درجة الحرارة فيه وهبوطها كما صنعت الماركسية ، لأن الماركسية اعتبرت الحرارة كمية والغاز أو الجليد كيفية ، فقررت ان الكمية في المثال تحولت الى كيفية وهذا المفهوم الماركسي للحرارة أو للغاز والجليد لا يقوم على

أساس ، لأن التعبير الكمي عن الحرارة الذي يستعمله العلم حين يقول ان درجة حرارة الماء مئة أو خمسة ليس هو جوهر الحرارة وانما هو مظهر للاسلوب العلمي في رد الظواهر الطبيعية الى كميات ليسهل ضبطها وتحديدها . فعلى أساس الطريقة العلمية في التعبير عن الاشياء ، يمكن ان تعتبر الحرارة كمية ، غير ان الطريقة العلمية لا تعتبر الحرارة ظاهرة كمية فحسب بل ان تحول الماء الى بخار مثلاً . يتخذ تعبيراً كميّاً أيضاً ، فهو ظاهرة كمية في اللغة العلمية كالحرارة تماماً ، لأن العلم يحدد الانتقال من الحالة السائلة الى الغازية بضغط يمكن قياسه كميّاً ، أو بعلاقات وفواصل بين الذرات تقاس كميّاً كما تقاس الحرارة ، ففي المنظار العلمي اذن لا توجد في المثال الا كميات تتحول بعضها الى بعض ، وأما في المنظار الحسي أي في مفهومنا الذي يوحي به احساسنا بالحرارة حين نفمّس يدنا في الماء ، أو احساسنا بالغاز حين نرى الماء يتحول بخاراً ، فالحرارة كالغاز حالة كمية وهي الحالة التي تبعث في نفوسنا شيئاً من الانزعاج حين تكون الحرارة شديدة فالكيفية تتحول الى كيفة .

وهكذا نجد ان الماء في حرارته وتبخره لا يمكن ان يعطي مثالا لتحول الكمية الى كيفة ، الا اذا تناقضنا فنظرنا الى الحرارة بالمنظار العلمي والى الحالة الغازية بمنظار حسي .

ويحسن بنا أخيراً ان نختم الحديث عن قفزات التطور . بما أنحفنا به ماركس — مثلاً له — في كتابه رأس المال . فقد ذكر أنه ليس كل مقدار من النقود قابلاً للتحويل الى رأسمال اعتباطاً ، بل لا بد لحدوث هذا التحويل ، من أن يكون المالك الفردي للنقد ، حائزاً قبل ذلك على حصة أدنى من النقود ، يفسح له معيشة مضاعفة عن مستوى معيشة العامل الاعتيادي . ويتوقف ذلك على أن يكون في امكانه تسخير ثمانية عمال .

وأخذ في توضيح ذلك على أساس مفاهيمه الاقتصادية الرئيسية من القيمة الفائضة ، والرأسمال المتحول ، والرأسمال الثابت . فاستشهد بقضية العامل ، الذي يشتغل ثماني ساعات لنفسه ، أي في إنتاج قيمة أجوره ويشتغل الساعات الأربع التالية للرأسمالي ، في إنتاج القيمة الزائدة ، التي يربحها صاحب المال . ومن المحتم على الرأسمالي في هذه الحالة ، أن يكون نحت تصرفه مقدار من القيم ، يكفي لتمكينه من تزويد عاملين بالمواد الخام ، وأدوات العمل ، والأجور ، بقية أن يمتلك يوميا قيمة زائدة ، تكفي لتمكينه من أن يقات بها ، كما يقات أحد عامليه . ولكن بما أن هدف الرأسمالي ليس هو مجرد الاقنيات ، بل زيادة الثروة ، فإن منتجنا هذا سيظل - بعامله هذين ليس برأسمالي . ولكيما يتسنى له أن يعيش عيشة - تكون في مستواها ضعف عيشة العامل الاعتيادي ، مع تحويل نصف القيمة الزائدة المنتجة الى رأسمال ، يتحتم عليه أن يكون متسكنا من تشغيل ثمانية عمال .

وأخيرا علق ماركس على ذلك قائلا : وفي هذا كما في العلم الطبيعي تتأيد صحة القانون ، الذي اكتشفه هيجل ، قانون تحول التغيرات الكمية اذ تبلغ حدا معيناً ، الى تغيرات نوعية ^(١) .

وهذا المثال الماركسي يدلنا بوضوح ، على مدى التسامح الذي تبديه الماركسية ، في (سرد الامثلة سردا عاجلا) ، على قوانينها المزعومة . ولئن كان التسامح في كل مجال خيرا وفضيلة ، فهو في المجال العلمي - وخاصة عندما يراد استكشاف اسرار الكون ، لانشاء عالم جديد ، على ضوء تلك الاسرار والقوانين - تقصير لا يقتفر .

(١) ضد دوهرنك ص ٢١٠ .

ولا نريد الآن بطبيعة الحال ، ان نتناول فعلا المسائل الاقتصادية ، التي يركز عليها المثال ، مما يتصل بالقيمة الزائدة ، ومفهوم الربح الرأسمالي لدى ماركس وانما يهنا التطبيق الفلسفي ، لقانون القفزة ، على رأس المال . فلنقطع النظر عن سائر النواحي ، وتجه الى درس هذه الناحية . فان ماركس يذهب الى ان النقد يسر ، بتغيرات كمية بسيطة ، تحصل بالتدريج ، حتى اذا بلغ ربحه حدا معينا ، حصل الانقلاب النوعي ، والتحول الكيفي ، بصورة دفعية ، وأصبح النقد رأسمالا . وهذا الحد هو ضعف معيشة العامل الاعتيادي ، بعد تحويل النصف الى رأس مال من جديد . وما لم يبلغ هذه الدرجة ، لا يوجد فيه التغير الكيفي الأساسي ، ولا يكون رأسمالا . فرأس المال اذن ، لفظ يطلقه ماركس على مقدار معين من النقود . ولكل انسان مطلق الحرية في اطلاقاته ومصطلحاته ، فلتكن هذه التسمية صحيحة ، ولكن ليس من الصحيح ، ولا من المفهوم فلسفيا ، ان يعتبر بلوغ النقد هذا الحد الخاص ، تحولا كينيا له ، وقفزة من نوع الى نوع . فان بلوغ النقد الى هذا الحد ، لا يعني الا زيادة كمية ، ولا ينتج عنها تحول كيفي في النقد ، غير ما كان ينتج عن الزيادات الكمية التدريجية ، على طول الخط . واذا شئنا فلنرجع الى المراحل السابقة ، من تطور النقد ، لعناصره ، في تغيراته الكمية المتتالية . فلو ان المالك الفردي كان يملك النقد ، الذي يتيح له أن يجهز سبعة عمال ، بأدواتهم واجورهم ، فماذا كان يربح على زعم ماركس؟ انه كان يربح قيمة فائضة : تعادل اجور ثلاثة عمال ونصف ، أي ما يعادل (٢٨) ساعة من العمل في الحسابات الماركسية ، ولأجل هذا فهو ليس رأسماليا ، لأن القيمة الفائضة اذا حول نصفها الى رأس مال ، لا يبقى منها ما يضمن له معيشة عامل مضاعفة . فلو افترضنا زيادة كمية بسيطة في النقد ، الذي يملكه ، بحيث أصبح في امكان المالك أن يشتري - مضافا

الى ما كان يملك - جهود نصف يوم للعامل، أخذ يعمل له ست ساعات، ولغيره ست ساعات أخرى فهو سوف يربح من هذا العامل، نصف ما يربحه من عمل كل واحد من العمال السبعة الآخرين ، ومعنى هذا أن ربحه سوف يعادل (٣٠) ساعة من العمل ، وانه سيمكنه من معيشة أفضل مما سبق . وهنا نكرر الافتراض ، فان في امكاننا ان تصور المالك ، وهو يستطيع على أثر زيادة كمية جديدة ، في نقده ، أن يشتري من العامل الثامن ، ثلاثة ارباع ، ولا يبقى للعامل صلة بمحل آخر ، الا بمقدار ثلاث ساعات فهل نواجه ، عند هذا ، غير ما واجهناه عند حدوث التغير الكمي السابق ، من زيادة كمية في الربح وفي مستوى معيشة المالك ؟! فهب ان المالك استطاع تضخيم نقده ، بزيادة كمية جديدة ، أتاحت له ان يشتري من العامل الثامن ، كل جهده اليومي . فماذا سوف يحدث ، غير ما كان يحدث على أثر الزيادات الكمية السابقة ، من زيادة في القيمة الفائضة ، وفي مستوى المعيشة ؟! نعم يحدث للنقد شيء واحد ، لم يكن قد حدث في المرات السابقة ، شيء يتصل بالناحية اللفظية فقط ، وهو أن هذا النقد لم يكن يتفضل عليه ماركس ، باطلاق لفظ رأس المال ، واما الآن فيصح أن يسمى بهذا اللفظ . أفهذا هو التغير النوعي والتحول الكيفي الذي يطرأ على النقد ؟! وهل كل امتياز هذه المرحلة من النقد ، عن المراحل السابقة ، ناحية لفظية خالصة بحيث لو كنا نطلق لفظ رأس المال ، على مرحلة سابقة لحدث التغير الكيفي في زمان أسبق ؟!

٤ - الارتباط العام

قال ستالين :

» ان الديالكتيك خلافا للميتافيزية ، لا يعتبر الطبيعة تراكما

عرضيا للأشياء ، أو حوادث بعضها منفصل عن بعض ، أو أحدهما منزّل مستقل عن الآخر . بل يعتبر الطبيعة كلا واحدا متماسكا ، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ، ارتباطا عضويا ، ويتعلق أحدهما بالآخر . ويكون بعضها شرطا لبعض بصورة متقابلة » (١) .

فالتبيعة بأجزائها المتنوعة ، لا يمكن أن تدرس على الطريقة الديالكتيكية حال فصل بعضها عن الآخر . وتجريده عن ظروفه وشروطه . وعما يرتبط بواقعه من ماض وحاضر ، كما هو شأن الميتافيزيقية ، التي لا تنظر إلى الطبيعة باعتبارها شبكة ارتباط واتصال ، بل نظرة تجريدية خالصة . فكل حادثة لا يكون لها معنى في المفهوم الديالكتيكي ، إذا عزلت عن الحوادث الأخرى المحيطة بها ، ودرست بصورة ميتافيزيقية تجريدية .

والواقع أنه لو كان يكفي لاسقاط فلسفة ما ، الصاق التهم بها دون مبرر ، لكانت الاتهامات التي تكيلها الماركسية — في خطها الجديد هذا — للميتافيزيقية ، كافية لدحضها ، وتنفيذ نظرتها الانزالية إلى الطبيعة ، المناقضة لروح الارتباط المكين ، بين أجزاء الكون . ولكن لتقل لنا الماركسية من كان يشك في هذا الارتباط ؟! وأي ميتافيزيقية هذه التي لا تقره ، إذا افترزت منه نقاط الضعف ، التي تمثل الطابع الديالكتيكي له ، واقيم على أساس فلسفي متين من مبدأ العلية وقوانينها (التي خصصنا الجزء الثالث من هذه المسألة لدراستها) ؟! فإن الحوادث في النظرة العامة للكون ، لا تعدو احد اشكال ثلاثة : فاما ان تكون مجموعة من الصدف المتراكمة ، بمعنى ان كل حادثة توجد باتفاق بحت ، دون ان تكون هناك

(١) المادة الديالكتيكية والمادية التاريخية : ص ٦ .

أي ضرورة تدعو الى وجودها . وهذه هي النظرة الاولى . واما ان تكون اجزاء الطبيعة ضرورية ، ضرورة ذاتية ، فكل واحد منها يوجد بسبب من ضرورته الذاتية ، دون احتياج الى شيء خارجي ، أو تأثر به . وهذه هي النظرة الثانية . وكلتا هاتين النظرتين لا تتسحان مع مبدأ العلية القائل : ان كل حادثة ترتبط في وجودها بأسبابها ، وشروطها الخاصة . لأن هذا المبدأ يرفض الصدفة والاتفاق ، كما يرفض الضرورة الذاتية للحوادث . وبالتالي يعين نظرة أخرى نحو العالم ، وهي النظرة التي يعتبر فيها العالم مرتبطا ارتباطا كاملا ، طبقا لمبدأ العلية وقوانينها ، ويحتل كل جزء منه موضعه الخاص من الكون ، الذي تحته شرائط وجوده وقافله أسبابه . وهذه هي النظرة الثالثة ، التي تقيم الميتافيزيقية على أساسها فهمها للعالم . ولأجل ذلك كان سؤال : لماذا وجد ؟ احد الاسئلة الأربعة ^(١) ، التي يعتبر المنطق الميتافيزيقي الاحاطة العلمية بشيء ،

(١) والاسئلة الأربعة هي كما يلي : ما هو ؟ وهل هو موجود ؟ وكيف هو ؟ ولماذا وجد ؟ ولأجل الإيضاح نطبق هذه الاسئلة على إحدى الظواهر الطبيعية . فلنأخذ الحرارة ، لمواجهة هذه الاسئلة فيها : ما هي الحرارة ؟ ونعني بهذا السؤال محاولة شرح مفهوميها الخاص ، فنجيب على ذلك - مثلا - : ان الحرارة نوع من انواع الطاقة . وهل الحرارة موجودة في الطبيعة ؟ ونجيب بالإيجاب طبعاً . وكيف هي ، اي ما هي ظواهرها وخواصها ؟ وهذا ما تجيب عنه الفيزياء ، فيقال - مثلا - بأن من خواصها التسخين ، والتجميد ، والتقليص ، وتغيير بعض الصفات الطبيعية للمادة الخ .. وأخيراً فلماذا وجدت الحرارة ؟ ومرد هذا السؤال الى الاستفهام عن عوامل الحرارة وعللها ، والشروط الخارجية التي ترتبط بها ، فيجيب عنه - مثلا - ان الطاقة الحرارية تستوردها الأرض من الشمس - وتنبثق عنها البخار .

وبهذا تعرف ان المنطق الميتافيزيقي ، وضع مسألة ارتباط الشيء بأسبابه وظروفه في مصاف المسائل الرئيسية الأخرى ، التي تتناول حقيقته ووجوده وخواصه .

مرهونة بمدى الجواب عليها . فهذا يعني بكل وضوح أن الميتافيزيقية لا تفر مطلقا مكان عزل الحادثة عن محيطها وشروطها ، وتجميد السؤال عن علاقاتها بالحوادث الأخرى .

فليس الاعتقاد بالارتباط العام اذن . وفقا على الديالكتيك ، بل هو مما تؤدي اليه حتما الاسس الفلسفية ، التي شيدتها الميتافيزيقية ، في بحوث العلية وقوانينها .

وأما مخططات هذا الارتباط ، القائم بين اجزاء الطبيعة ، والكشف عن تفاصيله وأسراره ، فذلك ما توكله الميتافيزيقية الى العلوم ، على اختلاف ألوانها . فان المنطق الفلسفي العام للعالم ، انما يضع الخط العريض . ويقيم نظريته الارتباطية ، على ضوء العلية وقوانينها الفلسفية . ويبقى على العلم بعد ذلك ، أن يشرح التفاصيل في الميادين ، التي تسع لها الوسائل العلمية ، ويوضح الألوان الواقعية للارتباط ، وأسرارها ، ويضع فيها النقاط على الحروف .

وإذا أردنا أن ننصف الديالكتيك والميتافيزيقية حقهما معا ، كان علينا أن نسجل أن الشيء الجديد ، الذي جاء به الديالكتيك الماركسي . ليس هو نفس قانون الارتباط العام ، الذي سبقت اليه الميتافيزيقية ، بطريقتها الخاصة ، والذي هو في نفس الوقت واضح لدى الجميع ، وليس موضع النقاش .. وانما سبقت الماركسية الى الاغراض السياسية ، أو بالأحرى الى التطبيقات السياسية الخاصة ، لذلك القانون ، التي توفر لها امكان تنفيذ خططها وخرائطها . فنقطة الابتكار تتصل بالتطبيق ، لا بالقانون ، من حيث وجهته المنطقية والفلسفية . ولنقرأ بهذه المناسبة ما سجله الكاتب الماركسي (اميل برنر) ، عن الارتباط في المفهوم الماركسي ، اذ كتب يقول :

« ان الطبيعة أو العالم . وبضمنه المجتمع الانساني ، لم تكون من أشياء متميزة مستقلة ، تمام الاستقلال عن بعضها البعض . وكل غانم يعرف ذلك ، ويجد صعوبة قصوى في تحديد التقديرات . حتى لأهم العوامل التي قد تؤثر في الأشياء الخاصة ، التي يدرسها . ان الماء ماء ، ولكن اذا زيدت حرارته الى درجة معينة ، تحول الى بخار ، واذا انخفضت حرارته ، استحال ثلجا . كما ان هناك عوامل اخرى تؤثر عليه . ويدرك كل شخص عامي أيضا : اذا ما خبر الاشياء ، انه لا يوجد شيء مستقل بذاته كل الاستقلال ، وان كل شيء يتأثر بالاشياء الاخرى » .

« وقد يبدو هذا الترابط بين الاشياء بديها ، الى درجة يظهر معها أي سبب لالقات النظر اليه ، ولكن الحقيقة هي : أن الناس لا يدركون الترابط بين الاشياء دائما ، ولا يدركون أن ما هو حقيقي في ظروف معينة ، قد لا يكون حقيقيا في ظروف اخرى ، وهم دائما يطبقون أفكارا تكونت في ظروف خاصة ، على ظروف اخرى ، تختلف عنها تمام الاختلاف . وخير مثل يمكن أن يضرب في هذا الصدد ، هو وجهة النظر حول حرية الكلام . ان حرية الكلام بصورة عامة تخدم الديمقراطية ، وتفيد ارادة الشعب في الاعراب عن نفسها ، ولذلك فهي مفيدة لتطور المجتمع ، ولكن حرية الكلام للفاشية (المبدأ الاول الذي يحاول قمع الديمقراطية) أمر يختلف كل الاختلاف ، اذ انه يوقف تطور المجتمع . ومهما تكرر النداء بحرية الكلام ، فان ما يصح عنه في الظروف الاعتيادية ، بالنسبة للأحزاب التي تهدف الى الديمقراطية ،

لا يصح بالنسبة للحزب الفاشية « (١) » .

هذا النص الماركسي يعترف ، بأن الارتباط العام مفهوم لكل عالم ، بل كل عامي خبر الاشياء — على حد تعبير (اميل برز) — وليس شيئا جديدا في الفهم البشري العام . وانما الجديد الذي استهدفته الماركسية بذلك ، نظرا الى مدى الارتباط الوثيق ، بين مسألة حرية الكلام والمسائل الاخرى ، التي تدخل في حسابها . ونظير ذلك عدة تطبيقات اخرى من هذا القبيل ، يمكننا ان نجدها في جملة من النصوص الماركسية الاخرى ، فإين الكشف المنطقي الجبار للديالكتيك ؟

نقطةان حول الارتباط العام :

ومن الضروري أن نشير في سياق الحديث ، عن نظرية الارتباط العام في الميتافيزية ، الى نقطتين مهمتين :

النقطة الاولى : ان ارتباط كل جزء من أجزاء الطبيعة والكون ، بما يتصل به من أسباب ، وشرائط ، وظروف — في المفهوم الميتافيزيقي — لا يعني عدم امكان ملاحظته بصورة مستقلة : ووضع تعريف خاص به . ولذلك كان التعرف احد المواضيع التي يبحثها المنطق الميتافيزيقي . وأكبر الظن أن ذلك هو الذي بعث الماركسية ، الى اتهام الميتافيزيقيا بأنها لا تؤمن بالارتباط العام ، ولا تدرس الكون على ذلك الاساس . اذ وجدت الميتافيزيقي يأخذ الشيء الواحد ، فيحاول تحديده وتعريفه ، بصورة مستقلة عن سائر الاشياء الاخرى ، فخيّل لها بسبب ذلك ، أنه لا يقر بوجود الارتباط بين الاشياء ، ولا يتناولها بالدرس الا في حال عزل بعضها

(١) ما هي الماركسية ص ٧٥ — ٧٦ .

عن الآخر . فكأنه حين عرف الانسانية بأنها : حياة وفكر . وعرف الحيوانية ، بأنها حياة وارادة ، قد عزل الانسانية أو الحيوانية عن ظروفهما وملابستهما ، ونظر اليهما نظرة مستقلة .

ولكن الواقع أن التعريفات ، التي درج المنطق الميتافيزي على اعطائها لكل شيء ، بصورة خاصة . لا تتنافى مطلقا مع المبدأ القائل بالارتباط العام بين الاشياء ، ولا يقصد منه التفكيك بين الاشياء ، والاكتفاء من دراستها باعطاء تلك التعريفات الخاصة لها . فنحن حين نعرف الانسانية بأنها حياة وفكر ، لا نرمي من وراء ذلك الى انكار ارتباط الانسانية ، بالعوامل والاسباب الخارجية ، وانما نقصد بالتعريف أن نعطي فكرة للشيء ، الذي يرتبط بتلك العوامل والاسباب ، ليتاح لنا أن نبحث عما يتصل به من عوامل وأسباب . وحتى الماركسية نفسها ، تتخذ التعريف اسلوبا لتحقيق هذا الهدف نفسه ، فهي تعرف الديالكتيك ، وتعرف المادة الخ . . فقد عرف لينين الديالكتيك بأنه :

« علم القوانين العامة للحركة » (١) .

وعرف المادة بأنها :

« هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الاحساس » (٢) .

أفيكون من مفهوم هذه التعاريف ، ان لينين فصل الديالكتيك عن سائر أجزاء المعرفة البشرية من العلوم ، ولم يعتقد باتصالها به ؟! وانه نظر الى المادة بصورة تجريدية ، ودرسها متغاضيا عما فيها من ارتباطات

(١) ماركس انجلز والماركسية : ص ٢٤ .

(٢) ما هي المادية : ص ٢٩ .

وتفاعلات؟ كلا . فان التعريف لا يعني في كثير او قليل ، تخطي الارتباط
انقائهم بين الاشياء واهماله ، وانما يحدد لنا المفهوم ، الذي نحاول الكشف
عن روابطه وعلاقاته المتنوعة ، ليسهل علينا التحدث عن تلك الروابط
والعلاقات ودرسها .

النقطة الثانية : ان الارتباط بين أجزاء الطبيعة ، لا يمكن أن يكون
دوريا . ونقصد بذلك ان الحادثتين المرتبطتين - كالسخونة والحرارة -
لا يمكن ان تكون كل منهما شرطا لوجود الحادثة الاخرى . فالحرارة
لما كانت شرطا لوجود الغليان ، فلا يمكن ان يكون الغليان شرطا لوجود
الحرارة أيضا ^(١) .

فلكل جزء من الطبيعة - في سجل الارتباط العام - درجته الخاصة
التي تمدد له ما يتصل به من شرائط تؤثر في وجوده ، ومن ظواهر يؤثر
هو في وجودها . واما ان يكون كل من الجزئين او الحادثتين سببا
لوجود الآخر ، ومدينا له بوجوده في نفس الوقت ، فذلك يجعل الارتباط
السببي دائريا يرجع من حيث بدأ وهو غير معقول .

وأخيرا ، فلنقف لحظة عند انجلز ، وهو يتحدث عن الارتباط العام،
وتضافر البراهين العلمية عليه قائلا :

« على أن ثمة اكتشافات ثلاثة بوجه خاص ، قد تقدمت

(١) ولا يمكن ان يؤخذ التفاعل بين الاضداد الخارجية ، دليلا
على امكان ذلك لان التفاعل بين الاضداد الخارجية ، لا يعني ان كل واحد
منها شرط لوجود الآخر وسبب له ، بل مرده في الحقيقة الى اكتساب
كل ضد صفة من الآخر . لم تكن موجودة عنده . فالشحنة السالبة
والموجبة تتفاعلان ، لا بمعنى ان كلا من الشحنتين وجدت بسبب الشحنة
الاخرى ، بل بمعنى ان الشحنة السالبة ولدت حالة انجذاب خاص في
الشحنة الموجبة ، وكذلك العكس .

بخطوات المعالقة بمعرفتنا ، لتربط العمليات التطورية الطبيعية . **اولا :** اكتشاف الخلية ، بصفاتها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلها ، بطريق التكاثر والتمايز ، بحيث لم نعرف بأن تطور سائر العضويات العليا ونحوها ، يتابعان وفق قانون عام فحسب ، بل ان قدرة الخلية كذلك على التحول ، تبين الطريق الذي تستطيع العضويات بمقتضاه ، ان تغير أنواعها ، فتجتاز بذلك تطورا أكثر من ان يكون فرديا . **ثانيا :** اكتشاف تحول الطاقة الذي يبين ان سائر القوى المؤثرة أولا في الطبيعة غير العضوية .. يبين لنا أن هذه القوى بمجموعها ، هي ظواهر مختلفة للحركة الكلية ، تمر كل منها الى الأخرى بنسب كمية معينة .. وأخيرا البرهان الشامل ، الذي كان (داروين) أول من جاء به ، والذي ينص على أن جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة — بما في ذلك البشر — ان هي الا نتائج عملية طويلة من التطور « (١)

والواقع ان الاكتشاف الاول ، هو من الكشف العلمية التي انتصرت فيها الميافيزيقا، لأنه برهن على أن مبدأ الحياة هو الخلية الحية (البروتوبلازم) ، فأزاح بذلك الوهم القائل بإمكان قيام الحياة في أي مادة عضوية ، تتوفر فيها عوامل مادية خاصة ، ووضع حدا فاصلا بين الكائنات الحية وغيرها ، نظرا الى ان جرثومة الحياة الخاصة ، وهي وحدها التي تحمل سرها العظيم . فاكتشاف الخلية الحية ، في نفس الوقت الذي دلنا على أصل واحد للاجسام الحية . دلنا أيضا على مدى

(١) لودفيج فيورباخ ص ٨٨ .

البون بين الكائن الحي وغيره .

وأما الاكتشاف الثاني ، فهو الآخر أيضا يعد ظفرا عظيما للميتافيزيقا ، لأنه يثبت بطريقة علمية أن جميع الأشكال - التي تتخذها الطاقة ، بما فيها الصفة المادية - هي صفات وخصائص عرضية . فتكون بحاجة الى سبب خارجي ، كما سنوضح ذلك في الجزء الرابع من هذه المسألة . أضف الى ذلك ان الاكتشاف المذكور ، يتعارض مع قوانين الديالكتيك . . لأنه يفترض للطاقة كمية محدودة ثابتة ، لا تخضع للحركة الديالكتيكية . التي يزعم الجدل الماركسي صدقها على جميع جوانب الطبيعة وظواهرها . وإذا أثبت العلم استثناء جانب في الطبيعة من قوانين الديالكتيك ، فقد زالت ضرورته وصفته القطعية .

وأما نظرية داروين عن تطور الانواع . خروج بعضها من بعض فهي لا تتفق أيضا مع قوانين الديالكتيك ، ولا يمكن ان تتخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث ، فان داروين وبعض المساهمين معه في بناء النظرية وتمديلها يفسرون تطور نوع الى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض افراد النوع القديم من ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية أو أسباب خارجية محددة ، كالبينة والمحيط وكل ميزة تحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة الى ابناؤه ، وبذلك ينشأ جيل قوي بفضل هذه الميزات المكتسبة وفي خضم الصراع في سبيل القوت والبقاء بين الاقوياء من هذا الجيل وبين الضعاف من أفراد النوع الذين لم يظفروا بمثل تلك الميزات ، يعمل قانون تنازع البقاء عمله فيغني الضعيف ويبقى الافراد الاقوياء . وتتجمع المزايا عن طريق تورث كل جيل مزاياه التي حصل عليها بسبب ظروفه وبيئته التي عاشها للجيل الذي يتلوها ، وهكذا حتى ينشأ نوع جديد يتمتع بمجموع المزايا التي اكتسبها أسلافه على مر الزمن .

ونحن نستطيع ان ندرك بوضوح مدى التناقض بين نظرية داروين هذه وبين الطريقة الديالكتيكية العامة .

فهناك الطابع الميكانيكي للنظرية يبدو بوضوح من خلال تفسير داروين لتطور الحيوان بأسباب خارجية ، فالميزات والفروق الفردية التي يحصل عليها الجيل القوي من أفراد النوع ليست نتيجة لعملية تطورية ولا ثمرة لتناقض داخلي وانما هي وليدة مصادفة ميكانيكية أو عوامل خارجية من البيئة والمحيط ، فالظروف الموضوعية التي عاشها الأفراد الأقوياء هي التي امدتهم بعناصر قوتهم وميزتهم عن الآخرين لا الصراع الداخلي في الاعماق كما يفترض الديالكتيك .

كما ان الميزة التي يحصل عليها الفرد بطريقة ميكانيكية - أي بأسباب خارجية من الظروف التي يعيشها - لا تتطور بحركة ديناميكية وتنمو بتناقض داخلي حتى تحول الحيوان الى نوع جديد ، وانما تظل ثابتة وتنتقل بالوراثة دون ان تتطور وتبقى بشكل تغير بسيط ساكن ، ثم تضاف الى الميزة السابقة ميزة اخرى تتولد هي الاخرى أيضا ميكانيكيا بسبب الظروف الموضوعية ، فيحصل تغير بسيط آخر ، وهكذا تتولد الميزات بطريقة ميكانيكية وتواصل وجودها في الابداء عن طريق الوراثة وهي ساكنة ثابتة ، وحين تتجمع يتكون منها أخيرا الشكل الارقى للنوع الجديد .

وهناك أيضا فرق كبير بين قانون تنازع البقاء في نظرية داروين وفكرة الصراع بين الازداد في الديالكتيك ، فان فكرة الصراع بين الازداد عند الديالكتيكيين تعبر عن صراع بين ضدين يسفر في النهاية عن توحيدهما في مركب أعلى وفقا لثالث الاطروحة والطباق والتركيب .

ففي صراع الطبقات مثلا تشب المعركة بين الضدين في المحتوى الداخلي للـمجتمع ، وهما الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة ، وينتهي الصراع بامتصاص الطبقة العاملة للطبقة الرأسمالية وتوحد الضيقين معا في مجتمع لا طبقي ، كل أفرادهم يملكون ويعملون . وأما تنازع البقاء والصراع بين القوي والضعيف في نظرية داروين فهو ليس صراعا دياكتيكيا لأنه لا يسفر عن توحد الاضداد في مركب أرقى وانما يؤدي الى افناء أحد الضدين والاحتفاظ بالآخر . فهو يزيل الضعاف من أفراد النوع ازالة نهائية ويبقي الأقوياء . ولا ينتج مركبا جديدا يتوحد فيه الضعفاء والأقوياء ، الضدان المتصارعان كما يفترض الديالكتيك في ثالوث الاطروحة والطباق والتركيب .

واذا طرحنا فكرة تنازع البقاء أو قانون الانتخاب الطبيعي بوصفها تفسيرا لتطور الأنواع واستبدلناها بفكرة الصراع بين الحيوان والبيئة الذي يكيف الجهاز العضوي ، وفقا لشروط البيئة ، وقلنا ان الصراع بين الحيوان والبيئة – بدلا عن الصراع بين القوي والضعيف – هو رصيد التطور كما قرره روجيه غارودي ^(١) ، أقول اذا طورنا النظرية وفسرنا تطور الأنواع في ضوء الصراع بين البيئة والمحيط . فسوف لن نصل الى نتيجة دياكتيكية أيضا . لأن الصراع بين البيئة والجهاز العضوي لا يسفر عن التحامهما وتوحيدهما في مركب أرقى وانما تظل الاطروحة والطباق دون تركيب . فالضدان المتصارعان هنا – البيئة والمحيط – وان كانا موجودين معا في نهاية المعركة ولا يضمحل احدهما خلال الصراع ولكنهما لا يتوحدان في مركب جديد كما تتوحد الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة في مركب اجتماعي جديد .

(١) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٣ .

وأخيرا فآين الدفعة وآين التكامل في التطور البيولوجي عند داروين فان الديالكتيك يؤمن بأن التحولات الكيفية تحصل بصورة دفعية خلافا للتغيرات الكمية التي تنمو ببطء ، كما انه يؤمن ان الحركة في اتجاه متكامل وصاعد دائما ، ونظرية داروين أو فكرة التطور البيولوجي تبرهن على امكان العكس تماما ، فقد بين علماء البيولوجيا بأن في الطبيعة الحية حالات انتقال تدريجية ، كما ان فيها حالات انتقال بشكل قفزات مفاجئة ^(١) كما ان التفاعل الذي يحدده داروين بين الكائن الحي والطبيعة ليس من الضروري فيه أن يضمن تكامل الكائن المتطور ، بل قد يفقد بسبب ذلك شيئا مما كان قد حصل عليه من الكمال طبقا للقوانين التي يحددها في نظريته للتفاعل بين الحياة والطبيعة كالحيوانات التي اضطرت منذ أبعد الآماد الى العيش في الكهوف وترك حياة النور ففقدت بصرها في رأي داروين بسبب تفاعلها بمحيطها الخاص وعدم استئمالها لعضو الابصار في مجالاتها المعيشية ، وبذلك أدى التطور في التركيب العضوي الى الانحطاط خلافا للماركسية التي تعتقد أن العمليات التطورية المترابطة في الطبيعة المنبثقة عن تناقضات داخلية تستهدف التكامل دائما لأنها عمليان تقدمية صاعدة .

- ٣ -

مبدأ العلية

ان من أوليات ما يدركه البشر في حياته الاعتيادية ، مبدأ العلية القائل ان لكل شيء سببا وهو من المبادئ العقلية الضرورية ، لأن

(١) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٤ .

الانسان يجد في صميم طبيعته ، الباعث الذي يبعثه الى محاولة تحليل ما يجد من أشياء ، وتبرير وجودها ، باستكشاف أسبابها . وهذا الباعث موجود بصورة فطرية ، في الطبيعة الانسانية ، بل قد يوجد عند عدة أنواع من الحيوان أيضا . فهو يلتفت الى مصدر الحركة غريزيا ، ليعرف سببها ، ويفحص عن منشأ الصوت ليدرك علته . وهكذا يواجه الانسان دائما سؤال : لماذا ؟؟؟ مقابل كل وجود وظاهرة يحس بها : حتى انه اذا لم يجد سببا معينا ، اعتقد بوجود سبب مجهول ، انبثق عنه الحادث . وعلى أساس مبدأ العلية يتوقف :

اولا : اثبات الواقع الموضوعي للاحساس .

ثانيا : كل النظريات ، أو القوانين العلمية ، المستندة الى التجربة .

ثالثا : جواز الاستدلال واتاجه ، في أي ميدان من الميادين الفلسفية أو العلمية . فلولاً مبدأ العلية وقوانينها ، لما أمكن اثبات موضوعية الاحساس ، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه ، ولما صح الاستدلال بأي دليل كان ، في مختلف مجالات المعرفة البشرية . وفيما يلي توضيح ذلك :

العية وموضوعية الاحساس

سبق أن أوضحنا في نظرية المعرفة ، ان الحس لا يبدو أن يكون لونا من ألوان التصور . فهو وجود لصورة الشيء المحسوس في مدارك الحس ، ولا يملك صفة الكشف التصديقي عن واقع خارجي ، ولذلك قد يحس الانسان بأشياء ، في حالات مرضية ، ولا يصدق بوجودها . فالاحساس اذن ليس سببا كافيا للتصديق أو الحكم . أو العلم ، بالواقع الموضوعي .

ولكن المسألة التي تواجهنا حينئذ ، هي ان الاحساس اذا لم يكن بذاته دليلا ، على وجود المحسوس ، خارج حدود الشعور والادراك . فكيف نصدق اذن بالواقع الموضوعي ؟ والجواب جاهز على ضوء دراستنا لنظرية المعرفة ، وهو ان التصديق بوجود واقع موضوعي للعالم تصديق ضروري أولي ، فهو لأجل ذلك لا يحتاج الى دليل ، ولكن هذا التصديق الضروري انما يعني وجود واقع خارجي للعالم على سبيل الاجمال . واما الواقع الموضوعي لكل احساس ، فهو ليس معلوما علما ضروريا ، واذن فنحتاج الى دليل لاثبات موضوعية كل احساس بصورة خاصة وهذا الدليل هو مبدأ العلية وقوانينها ، ذلك أن حدوث صورة لشيء معين ، في ظروف وشروط معينة ، يكشف عن وجود علة خارجية له ، تطبيقا لذلك المبدأ . فلو لا هذا المبدأ لما كشف الاحساس ، أو وجود الشيء في الحس ، عن وجوده في مجال آخر . ولأجل هذا السبب قد يحس الانسان بأشياء ، أو يخيّل له انه يبصرها ، في حالات مرضية خاصة ، ولا يستكشف من ذلك واقعا موضوعيا لتلك الأشياء ، حيث أن تطبيق مبدأ العلية ، لا يدلّ على وجود هذا الواقع ، ما دام يمكن تعليل الاحساس بالحالة المرضية الخاصة ، وانما يثبت الواقع الموضوعي للحس ، فيما اذا لم يكن له تفسير على ضوء مبدأ العلية : الا بواقع موضوعي ينشأ الاحساس منه .

ويستتج من ذلك القضايا الثلاث الآتية :

الأولى : ان الاحساس وحده ، لا يكشف عن وجود واقع موضوعي ، لأنه تصور ، وليس من وظائف التصور - بمختلف ألوانه - الكشف التصديقي .

الثانية : ان العلم بوجود واقع للعالم ، على سبيل الاجمال ، حكم ضروري أولي ، لا يحتاج الى دليل ، أي الى علم سابق . وهو النقطة الفاصلة بين المثالية والواقعية .

الثالثة : ان العلم بوجود واقع موضوعي ، لهذا الحس أو ذاك ،
انما يكتب على ضوء مبدأ العلية .

العية والنظريات العلمية

ان النظريات العلمية في مختلف ميادين التجربة والملاحظة ، تتوقف بصورة عامة على مبدأ العلية وقوانينها ، توقفا اساسيا . واذا سقطت العلية ونظامها الخاص ، من حساب الكون ، يصبح من المتعذر تماما تكوين نظرية علمية في أي حقل من الحقول . ولتضح هذا نجد من الضروري أن نشير الى عدة قوانين من المجموعة الفلسفية للعية التي يركز عليها العلم ، وهي كما يلي :

ا - مبدأ العلية القائل : ان لكل حادثة سببا .

ب - قانون الحتمية ، القائل : ان كل سبب يولد النتيجة الطبيعية له ، بصورة ضرورية ، ولا يمكن للنتائج ان تنفصل عن اسبابها .

ج - قانون التناسب ، بين الاسباب والنتائج ، القائل : ان كل مجموعة متفقة في حقيقتها ، من مجاميع الطبيعة ، يلزم ان تتفق أيضا ، في الاسباب والنتائج .

- فعلى ضوء مبدأ العلية ، نعرف - مثلا - ان الاشعاع ، الذي ينبثق عن ذرة الراديوم ، له سبب ، وهو الانقسام الداخلي في محتوى الذرة . وعلى ضوء قانون الحتمية ، نستكشف ان هذا الانقسام ، عند استكمال الشروط اللازمة ، يولد الاشعاع الخاص ، بصورة حتمية ، وليس من الممكن الفصل بينهما . وعلى أساس قانون التناسب ، نستطيع ان نعمم ظاهرة الاشعاع ، وتفسيرها الخاص ، لجميع ذرات الراديوم ، فنقول : ما دامت جميع ذرات هذا العنصر ، متفقة في الحقيقة فيجب ان تتفق في

أسبابها ونتائجها : فإذا كشفت التجربة العلمية عن اشعاع في بعض ذرات الراديوم ، أمكن القول باعتباره ظاهرة عامة ، لسائر الذرات المماثلة ، في الظروف المشخصة الواحدة .

ومن الواضح ان القانونين الأخيرين : الحتمية والتناسب ، منبثقان عن مبدأ العلية . فلو لم تكن في الكون علية بين بعض الأشياء وبعض ، وكانت الأشياء تحدث صدفة واتفاقا ، لم يكن من الحتمي ان يوجد الاشعاع بدرجة معينة . حين تكون هناك ذرة راديوم ، ولم يكن من الضروري أيضا ان تشترك جميع ذرات العنصر . في ظواهر اشعاعية معينة، بل يصبح من الجائز ان يكون الاشعاع في ذرة دون أخرى ، لا شيء الا للصدفة والاتفاق ، ما دام مبدأ العلية خارجا عن حساب الكون . فمرد الحتمية والتناسب معا الى مبدأ العلية .

ولنعد الآن - بعد أن عرفنا الفقرات الرئيسية الثلاث : العلية ، والحتمية ، والتناسب - الى العلوم والنظريات العلمية ، فاننا سوف نجد بكل وضوح ، ان جميع النظريات والقوانين ، التي تزخر بها العلوم . مرتكزة في الحقيقة ، على أساس تلك الفقرات الرئيسية . وقائمة على مبدأ العلية وقوانينها . فلو لم يؤخذ هذا المبدأ كحقيقة فلسفية ثابتة ، لما أمكن أن تقام نظرية ، ويشاد قانون علمي ، له صفة العموم والشمول . ذلك ان التجربة ، التي يقوم بها العالم الطبيعي في مختبره ، لا يستكن أن تستوعب جميع جزئيات الطبيعة ، وانما تتناول عدة جزئيات محدودة متفقة في حقيقتها فتكشف عن اشتراكها في ظاهرة معينة ، وحيث يتأكد العالم من صحة التجربة ودقتها وموضوعيتها . يضع فوراً نظريته أو قانونه انفاء ، الشامل لجميع ما يئائل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة . وهذا التعميم ، الذي هو شرط أساسي لاقامة علم طبيعي ، لا مبرر له الا قوانين

العلية بصورة عامة ، وقانون التناسب منها بصورة خاصة ، القائل : ان كل مجموعة متفقة في حقيقتها ، يجب أن تتفق - أيضا - في العلل والآثار . فلو لم تكن في الكون علل وآثار ، وكانت الاشياء تجري على حسب الاتفاق البحت ، لما أمكن للعالم الطبيعي القول : ان ما صح في مختبره الخاص ، يصح على كل جزء من الطبيعة على الاطلاق . ولناخذ لذلك مثالا بسيطا ، مثال العالم الطبيعي . الذي أثبت بالتجربة أن الاجسام تسدد حال حرارتها ، فانه لم يحط بتجاربه جميع الاجسام : التي يحتويها الكون تبعا . وانما أجرى تجاربه على عدة أجسام متنوعة ، كمجالات العربة الخشبية ، التي توضع عليها اطارات حديدية اصغر منها حال سخوتها ، فتتكسح الاطارات اذا بردت وتشد على الخشب ، ولنفرض انه كرر التجربة عدة مرات على اجسام اخرى ، فلن ينجو في نهاية المطاف التجريبي ، عن مواجهة هذا السؤال : ما دمت لم تستقص جميع الجزئيات ، فكيف يمكنك ان تؤمن ، بأن اطارات جديدة اخرى غير التي جربتها ، تسدد هي الاخرى أيضا بالحرارة ؟ والجواب الوحيد على هذا السؤال ، هو مبدأ العلية وقوانينها . فالمعلل حيث انه لا يقبل الصدفة والاتفاق ، وانما يفسر الكون بالعية وقوانينها ، من الحتمية والتناسب ، يجد في التجارب المحدودة ، الكفاية للايمان ، بالنظرية العامة ، القائلة بتسدد الاجسام بالحرارة ، لأن هذا التمدد ، الذي كشفت عنه التجربة ، لم يكن صدفة ، وانما كان حصيلة الحرارة ومعلولا لها ، وحيث أن قانون التناسب في العلية ، ينص على أن المجموعة الواحدة من الطبيعة ، تتفق في اسبابها ونتائجها وغللها وآثارها ، فلا غرو أن تحصل كل المبررات حينئذ ، للتأكيد على شمول ظاهرة التمدد لسائر الاجسام .

وهكذا نعرف ، أن وضع النظرية العامة ، لم يكن ميسورا ، دون

الانطلاق من مبدأ العلية . فمبدأ العلية هو الأساس الاول . لجميع العلوم
والنظريات التجريبية .

وبتلخيص : ان النظريات التجريبية . لا تكتسب صفة علمية ، ما لم
تعمم لمجالات أوسع من حدود التجربة الخاصة ، وتقدم كحقيقة عامة . ولا
يمكن تقديمها كذلك الا على ضوء مبدأ العلية وقوانينها : فلا بد للعلوم
عامة أن تعتبر مبدأ العلية ، وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب .
مسلمات اساسية ، وتسلم بها بصورة سابقة ، على جميع نظرياتها وقوانينها
التجريبية .

العلية والاستدلال

مبدأ العلية هو الركيزة التي تتوقف عليها جميع محاولات
الاستدلال ، في كل مجالات التفكير الانساني ، لأن الاستدلال بدليل
على شيء من الاشياء ، يعني أن الدليل اذا كان صحيحا ، فهو سبب
للعلم بالشيء المستدل عليه . فحين نبرهن على حقيقة من الحقائق بتجربة
علمية ، أو بقانون فلسفي ، أو باحساس بسيط ، انما نحاول بذلك
أن يكون البرهان ، علة للعلم بتلك الحقيقة . فلولا مبدأ العلية
والحتمية ، لما اتيح لنا ذلك ، لأننا اذا طرحنا قوانين العلية من الحساب
ولم نؤمن بضرورة وجود أسباب معينة لكل حادث ، لم تبقى صلة
بعد ذلك بين الدليل الذي نستند اليه ، والحقيقة التي نحاول اكسابها
بسبه ، بل يصبح من الجائز ان يكون الدليل صحيحا ، ولا ينتج النتيجة
المطلوبة ، ما دامت قد انقصت علاقة العلة . بين الأدلة والنتائج ،
بين الأسباب والآثار .

وهكذا يتضح ان كل محاولة للاستدلال ، تتوقف على الايمان

بمبدأ العلية ، والا كانت عبثا غير مثمر . وحتى الاستدلال على رد مبدأ العلية ، الذي يحاوله بعض الفلاسفة أو العلماء ، يركز على مبدأ العلية أيضا ، لأن هؤلاء الذين يحاولون انكار هذا المبدأ ، والاستناد في ذلك الى دليل ، لم يكونوا يقومون بهذه المحاولة ، لو لم يؤمنوا بأن الدليل الذي يستندون اليه ، سبب كاف للعلم ببطان مبدأ العلية . وهذا بنفسه تطبيق حرفي لهذا المبدأ .

الميكانيكية والديناميكية

يترتب على ما سبق النتائج التالية :

أ - ان مبدأ العلية لا يمكن اثباته ، والتدليل عليه بالحس ، لأن الحس لا يكتسب صفة موضوعية ، الا على ضوء هذا المبدأ . فنحن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا . استنادا الى مبدأ العلية ، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ . مدينا للحس في ثبوته ، ومرتكزا عليه . بل هو مبدأ عقلي يصدق به الانسان ، بصورة مستغنية عن الحس الخارجي .

ب - ان مبدأ العلية ليس نظرية علمية تجريبية ، وانما هو قانون فلسفي عقلي فوق التجربة ، لأن جميع النظريات العلمية تتوقف عليه . ويبدو هذا واضحا كل الوضوح . بعد أن عرفنا أن كل استنتاج عقلي . قائم على التجربة ، يواجه مشكلة العموم والشمول ، وهي أن التجربة . التي يركز عليها الاستنتاج ، محدودة ، فكيف تكون بمجرد دليل على نظرية عامة ؟! وعرفنا أيضا أن الحل الوحيد لهذه المشكلة . انما هو مبدأ العلية ، باعتباره دليلا على تعميم الاستنتاج وشموله . فلو افترضنا أن مبدأ العلية نفسه مرتبط على التجربة ، فمن الضروري أن

نواجه مشكلة الصوم والشول مرة أخرى ، نظرا الى ان التجربة ليست مستوعبة للكون ، فكيف تعتبر دليلا على نظرية عامة ؟! وقد كنا نحل هذه المشكلة حين نواجهها ، في مختلف النظريات العلمية . بالاستناد الى مبدأ العلية ، بصفته الدليل الكافي على عموم النتيجة وشولها . وأما اذا اعتبر نفس هذا المبدأ تجريبيا ، وواجهنا المسألة فيه . فسوف نعجز نهائيا عن الجواب عليه . فلا بد اذن أن يكون مبدأ العلية فوق التجربة . وقعدة أساسية للاستنتاجات التجريبية عامة .

ج . ان مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال على رده . بأي لون من ألوان الاستدلال . لأن كل محاولة من هذا القبيل . ننطوي ضمنا على الاعتراف به ، فهو اذن ثابت بصورة متقدمة . على جميع الاستدلالات . التي يقوم بها الانسان .

وخلاصة هذه النتائج ، ان مبدأ العلية ليس مبدأ تجريبيا . وانما هو مبدأ عقلي ضروري .

وعلى هذا الضوء . يمكننا أن نضع الحد الفاصل ، بين الميكانيكية ، والديناميكية ، وبين مبدأ العلية . ومبدأ الحرية . فان التفسير الميكانيكي للعلية كان يقوم . على أساس اعتبارها مبدأ تجريبيا . فهي ليست في رأي الميكانيكية المادية الا رابطة مادية . تقوم بين ظواهر مادية في الحقل التجريبي ، وتستكشف بالوسائل العلمية . ولأجل ذلك كان من الطبيعي ، أن تنهار العلية الميكانيكية ، اذا عجزت التجربة في بعض المجالات العلمية . عن الكشف عما وراء الظاهرة من علل وأسباب : لأنها لم تتم الا على أساس تجريبي ، فاذا خاتمتها التجربة ، ولم يبرهن عليها التطبيق العملي سقطت عن درجة الوثوق العلمي والاعتبار .

وأما على رأينا في العلية ، القائل انها مبدأ عقلي فوق التجربة ،

فالموقف يختلف كل الاختلاف من جوانب عديدة .

اولا : ان العلية لا تقتصر على الظواهر الطبيعية التي تبدو في التجربة بل هي قانون عام للوجود في مجاله الأوسع الذي يضم الظواهر الطبيعية ونفس المادة وما وراء المادة من ألوان الوجود .

ثانيا : ان السبب ، الذي يحكم بوجوده مبدأ العلية ، ليس من الضروري أن يخضع للتجربة ، أو أن يكون شيئا ماديا .

ثالثا : ان عدم كشف التجربة ، عن وجود سبب معين ، لصيرورة ما أو لظاهرة ما ، لا يعني فشل مبدأ العلية ، اذ أن هذا المبدأ لم يرتكز على التجربة ، ليتزعزع بسبب عدم توفرها . فبالرغم من عجز التجربة ، عن استكشاف السبب ، يبقى الوثوق الفلسفي بوجوده – طبقا لمبدأ العلية – قويا ، ويرجع فشل التجربة في الكشف عن السبب الى أمرين : اما قصورها وعدم احاطتها بالواقع المادي ، والملازمات الخاصة للحادثة ، وأما أن السبب المجهول خارج عن الحقل التجريبي ، وموجود فوق عالم الطبيعة والمادة .

وبما سبق ، يمكننا ان نميز الفوارق الأساسية ، بين فكرتنا عن مبدأ العلية ، والفكرة الميكانيكية عنه . وتبين ان الشك الذي اثير حول مبدأ العلية ، لم يكن الا نتيجة لتفسيره على اساس المفهوم الميكانيكي الناقص .

مبدأ العلية والميكروفيزياء

نستطيع على ضوء النتائج ، التي اتمينا اليها في مبدأ العلية ، أن ندحض تلك الحملات الشديدة ، التي شنت في الميكروفيزياء ، ضد قانون

الحتمية ، وبالتالي ضد مبدأ العلية بالذات . فقد وجد في الفيزياء الذرية ، الاتجاه القائل ان الضبط الحتمي ، الذي تؤكد عليه العلية وقوانينها ، لا يصح في مستوى الميكروفيزياء . فقد يكون من الصحيح ، ان الاسباب ذاتها تولد النتائج نفسها . في مستوى الفيزياء المدرسية ، أو فيزياء العين المجردة . وان تأثير الاسباب الفاعلة ، في ظروف شخصية واحدة ، لا بد له من أن ينتهي الى محصلة واحدة حتما ، بحيث نستطيع ان نتأكد من طبيعة النتائج وحتميتها : بسبب دراسة الاسباب والشرائط الطبيعية .. ولكن كل شيء يبدو على غير هذا اللون . اذا حاولنا أن نطبق مبادئ العلية على العالم الذري . ولذلك اعلن (هازنبرغ) العالم الفيزيائي ، ان من المستحيل علينا ان نفحص ، بصورة دقيقة . كمية الحركة ، التي يقوم بها جسم بسيط . وان تحدد - في الوقت عينه - موضعه في الموجة المرتبطة به ، بحسب الميكانيكا الموجية . التي نادى بها (لويس دوبرونغي) . فكلما كان مقياس موضعه دقيقا . كان هذا المقياس عاملا في تعديل كمية الحركة . ومن ثمة في تعديل سرعة الجسم . بصورة لا يمكن التنبؤ بها . وكلما كان مقياس كمية الحركة دقيقا . أصبح موضع الجسم غير محدد ^(١) . فالوقائع الفيزيائية في المجال الذري . لا يستطاع قياسها . بدون أن يدخل فيها اضطرابا . غير قابل للقياس . ومهما تعمقنا في تدقيق المقاييس العلمية . ابتعدنا أكثر عن اواقع الموضوعي لتلك الوقائع . ومعنى ذلك انه لا يمكن فصل الشيء الملاحظ في الميكروفيزياء . عن الأداة العلية . التي يستعملها العالم لدرسه . كما لا يمكن فصله عن الملاحظ نفسه . إذ أن ملاحظين مختلفين ، يعملون بأداة واحدة . على موضع واحد ، سوف يصلون الى مقياس مختلفة . ومن هنا نشأت

(١) هذه هي الديالكتيك ص ١٣٢ .

فكرة الاحتمية ، التي تناقض بصفة مطلقة مبدأ انمالية . والقواعد الأساسية التي سارت عليها الفيزياء قبل ذلك . وجرت محاولات لاستبدال العلية الحتمية . بما يسمى (علاقات الارتياح) ، أو (قوانين الاحتمال) ، التي نادى بها (هايزنبرغ) ، مصرأ على ان العلوم الطبيعية — كالعلوم الانسانية — لا تستطيع ان تنبأ تنبؤا يقينيا ، حينما تنظر الى العنصر البسيط ، بل ان كل ما تستطيعه ، هو ان تصوغ احتمالا من الاحتمالات .

والواقع ان جميع هذه الشكوك والارتياحات العلية ، التي أثارها العلماء في الميكروفيزياء ، تركز على فهم خاص لمبدأ العلية وقوانينها ، لا يتفق مع فهمنا وتحليلنا الفلسفي له . فنحن لا نريد ان نقاش هؤلاء العلماء في تجاربهم ، أو ندعوهم الى التغاضي عن مستكشفاتهما ، والتخلي عنها ، ولا نرمي الى التقليل من شأنها وخطرها ، وانما نختلف عنهم في مفهومنا العام عن مبدأ العلية ، وعلى أساس هذا الاختلاف ، تصبح كل المحاولات السابقة لدحض مبدأ العلية وقوانينها ، غير ذات معنى .

ومفصل الحديث حول ذلك ، أن (مبدأ العلية) أو كان مبدأ عليا ، قائما على أساس التجارب والملاحظات ، في حقل الفيزياء الاعتيادية ، لكان رهن التجربة في ثبوته وعمومه ، فاذا لم نظفر له بتطبيقات واضحة ، في ميادين الفيزياء الذرية ، ولم نستطع ان نستكشف لها نظاما حتميا قائما على مبدأ العلية وقوانينها . كان من حقنا أن نشك في قيسة المبدأ بالذات ، ومدى صحته أو عمومته . غير انا أوضحنا فيما سبق : ان تطبيق مبدأ العلية على المجالات الاعتيادية للفيزياء . والاعتقاد بالعلية كنظام عام للكون فيها ، لم يكن بدليل تجريبي بحت . وان مبدأ العلية مبدأ ضروري فوق التجربة . والا لم يستقم علم طبيعي على الاطلاق . واذا تبينا هذا ، ووضعنا مبدأ العلية في موضعه الطبيعي ، من تسلسل الفكر الانساني ،

فسوف لا يزعم به عدم تمكننا من تطبيقه تجريبيا ، في بعض ميادين الطبيعة . والعجز عن استكشاف النظام الحتمي الكامل فيها بالأساليب العلمية . فان كل ما جمعه العلماء من ملاحظات ، على ضوء تجاربهم الميكروفيزيائية ، لا يعني ان الدليل العلمي ، قد برهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها ، في هذا المجال الدقيق من مجالات الطبيعة المتنوعة . ومن الواضح ان عدم توفر الامكانيات العلمية والتجريبية لا يمس مبدأ العلية في كثير أو قليل . ما دام مبدأ ضروريا فوق التجربة . ويوجد عندئذ لفشل التجارب العلمية . في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرة نفسيران :

الاول : نقصان الوسائل العلمية ، وعدم توفر الادوات التجريبية ، التي تتيح للعالم الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية . فقد يعمل العالم بأداة واحدة ، على موضوع واحد عدة مرات ، فيصل الى نتائج مختلفة . لا لأن الموضوع الذي عمل عليه ، متحرر من كل نظام حتمي ، بل لأن الوسائل التجريبية الميسورة لم تكن كاملة ، الى حد تكشف له عن الشروط المادية الدقيقة . التي اختلفت النتائج بسبب اختلافها . ومن الطبيعي ان تكون وسائل التجربة ، في المجالات الذرية ووقائمه ، أبعد عن الكمال من الوسائل التجريبية . التي تتخذ في مجالات فيزيائية اخرى ، أقل خفاء وأكثر وضوحا .

الثاني : تأثير الموضوع - نظرا الى دقته وضآلته - بالمقاييس والادوات العلمية . تأثيرا دقيقا لا يقبل القياس والدرس العلمي . فقد تباع الوسائل العلمية الذروية في الدقة والكمال والعمق . ولكن العالم - مع ذلك - يواجه المشكلة نفسها . لأنه يجد نفسه ازاء وقائع فيزيائية . لا يستطيع قياسها ، بدون أن يدخل فيها اضطرابا غير قابل للقياس . لذلك يختلف موقفه تجاه هذه الوقائع . عن موقفه في تجارب فيزياء العيّن المجردة ، لأنه في تلك التجارب يستطيع ان يقوم بقياساته ، دون

اجراء أي تعديل في الشيء المقاس ، وحتى حينما يعدل فيه ، يكون هذا التعديل نفسه قابلا للقياس . وأما في الميكروفيزياء فقد تكون دقة الأداة وقوتها بنفسها ، سببا في فشلها : اذ تحدث تغييرا في الموضوع الملاحظ ، فلا يسكن أن يدرس بصورة موضوعية مستقلة . ولذلك يقول (جان لويس ديتوش) - فيما يتعلق بجسيم من الجسيمات - فبدلا ان تكون شدة النور ، هي ذات الأهمية ، اذ يصبح طول الموجة هو المهم . فكلما أضأنا الجسيم بموجة قصيرة - أي بموجة ذات تواتر كبير - أصبحت حركته عرضة للاضطراب .

ومرد السببين معا الى قصور وسائل التجربة والملاحظة العلميتين : اما عن ضبط الموضوع الملاحظ ، بجميع شروطه وظروفه المادية ، واما عن قياس التأثير ، الذي توجده التجربة نفسها فيه قياسا دقيقا . وكل هذا انما يقرر عدم امكان الامتلاء على النظام الحتمي ، الذي يتحكم في الجسيمات وحركاتها - مثلا - وعدم امكان التنبؤ بمسلك هذه الجسيمات تنبؤا مضبوطا . ولا يبرهن ذلك على حريتها ، ولا يبرر ادخال الاحتمية الى مجال المادة ، واسقاط قوانين العلية من حساب الكون .

لماذا تحتاج الأشياء الى علة ؟

نتناول الآن ناحية جديدة من مبدأ العلية ، وهي الاجابة عن السؤال التالي : لماذا تحتاج الاشياء الى اسباب وعلل : فلا توجد بدونها ؟ وما هو نسبب الحقيقي الذي يجعلها متوقفة على تلك الاسباب والعلل ؟ وهذا سؤال نواجهه بطبيعة الحال بعد أن آمنا بمبدأ العلية ، فإن الأشياء التي نعاصرها في هذا الكون ، ما دامت خاضعة بصورة عامة لمبدأ العلية ،

وموجودة طبقا لقوانينها ، فيجب ان تتساءل عن سر خضوعها لهذا المبدأ ، فهل مرد هذا الخضوع الى ناحية ذاتية في تلك الاشياء ، لا يمكنها أن تتحرر عنها مطلقا ؟ أو الى سبب خارجي جعلها بحاجة الى علل واسباب ؟ وسواء أصح هذا أم ذلك ، فما هي حدود هذا السر الذي يرتكز عليه مبدأ العلية ؟ وهل يعم ألوان الوجود جميعا أو لا ؟

وقد حصلت هذه الأسئلة على أربع نظريات لمحاولة الاجابة عنها .

١ - نظرية الوجود :

وهي النظرية القائلة ان الموجود يحتاج الى علة ، لأجل وجوده . وهذه الحاجة ذاتية للوجود : فلا يمكن ان تتصور وجودا متحررا من هذه الحاجة ، لأن سبب الافتقار الى العلة سر كامن في صميمه . ويترب على ذلك ان كل وجود معلول . وقد أخذ بهذه النظرية بعض فلاسفة الماركسية . مستندين في تبريرها علميا الى التجارب ، التي ذات في مختلف ميادين الكون ، على ان الوجود يشتى ألوانه وأشكاله : التي كشفت عنها التجربة ، لا يتجدد عن سببه ولا يستغني عن العلة . فالعلية ناموس عام للوجود ، بحكم التجارب العلية . وافترض وجود ليس له علة مناقض لهذا الناموس ، ولأجل ذلك كان ضربا من الاعتقاد بالصدفة . التي لا تمتع لها في نظام الكون العام ^(١) .

وقد حاولوا عن هذا الطريق ان يتهموا الفلسفة الالهية ، بأنها تؤمن بالصدفة . نظرا الى اعتقادها بوجود مبدأ أول ، لم ينشأ من سبب ولم تقدمه علة . فهذا الوجود المزعوم للالهية ، لما كان شاذا عن مبدأ العلية .

(١) جبر واختيار ص ٥ .

فهو صدفة . وقد اثبت العلم ان لا صدفة في الوجود ، فلا يمكن التسليم بوجود المبدأ الالهي ، الذي تزعمه الفلسفة الميتافيزيقية .

وهكذا اخطأ هؤلاء مرة اخرى ، حين ارادوا استكشاف سر الحاجة الى العلة ، ومعرفة حدود العلية ، ومدى اتساعها عن طريق التجارب العلية ، كما اخطأوا سابقا في محاولة استنباط مبدأ العلية بالذات ، وبصورة رئيسية من التجربة والاستقراء العلمي للكون . فان التجارب العلية لا تعمل الا في حقلها الخاص ، وهو نطاق مادي محدود ، وقصارى ما تكشف عنه هو خضوع الاشياء في ذلك النطاق لمبدأ العلية ، فالانفجار ، أو الغليان ، أو الاحتراق ، أو الحرارة ، أو الحركة ، وما الى ذلك من ضواهر الطبيعة ، لا توجد دون اسباب ، وليس في الامكانات العلمية للتجربة ، التدليل على ان سر الحاجة الى العلة كامن في الوجود بصورة عامة . فمن الجائز أن يكون السر ثابتا في ألوان خاصة من الوجود ، وأن تكون الاشياء التي ظهرت في المجال التجريبي من تلك الألوان الخاصة .

فاعتبار التجربة دليلا على أن الوجود بصورة عامة خاضع للعلل والاسباب ، ليس صحيحا — اذن — ما دامت التجربة لا تبشر الا الحقل المادي من الوجود ، وما دام نشاطها في هذا الحقل الذي تبشره لا يتخطى ايضاح الاسباب والآثار المنبثقة عنها ، الى الكشف عن السبب الذي جعل هذه الآثار بحاجة الى تلك الاسباب . واذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة ، قاصرة عن تكوين اجابة واضحة في هذه المسألة ، فيجب درسها على الاسس العقلية ، وبصورة فلسفية مستقلة . فكما ان مبدأ العلية نفسه من المبادئ الفلسفية الخالصة — كما عرفت سابقا — كذلك ايضا البحوث المتصلة به ، والنظريات التي تعالج حدوده .

ويجب أن نشير الى ان اتهام فكرة المبدأ الأول ، بأنها لون من

الايان بالصدفة . ينطوي على سوء فهم لهذه الفكرة ، وما ترتكز عليه من مفاهيم ، ذلك ان الصدفة عبارة عن الوجود ، من دون سبب ، لشيء يستوي بالنسبة اليه الوجود والعدم . فكل شيء ينطوي على امكان الوجود . وامكن العدم بصورة متعادلة . ثم يوجد من دون علة فسر الصدفة . وفكره امبدأ الاول تنطلق من القول بأن امبدأ الاول لا يتعادل فيه الوجود والعدم . فهو ليس ممكن الوجود والعدم معا ، بل ضروري الوجود . ومستنع العدم . ومن البدهي ان الاعتقاد بسوجب هذه صفته ، لا ينطوي على التصديق بالصدفة مطلقا .

ب - نظرية الحدوث :

وهي النظرية التي تعتبر حاجة الاشياء الى اسبابها ، مستندة الى حدوثها . فالانفجار ، او الحركة ، او الحرارة : انما تتطلب لها اسبابا ، لانها امور حدثت بعد العدم . فلحدوث هو الذي يقتدر الى علة ، وهو الباعث الرئيسي الذي يثير فينا سؤال : لماذا وجد ؟ امام كل حقيقة من الحقائق ، التي نعاصرها في هذا الكون . وعلى ضوء هذه النظرية ، يصبح مبدأ العلية مقتضرا على الحوادث خاصة . فاذا كان الشيء موجودا بصورة مستمرة ودائمة ولم يكن حادثا بعد العدم ، فلا توجد فيه حاجة الى السبب . ولا يدخل في النطاق الخاص لمبدأ العلية .

وهذه النظرية اسرفت في تحديد العلية ، كما اسرفت النظرية السابقة في تعميمها ، وليس لها ما يبررها من ناحية فلسفية . فمرد الحدوث في الحقيقة الى وجود الشيء بعد العدم ، كوجود السخونة في ماء لم يكن ساخنا ، ولا يفترق لدى العقل ، ان توجد هذه السخونة بعد العدم ، وان تكون موجودة بصورة دائمة ، فانه يتطلب على كل حال سببا خاصا لها .

فالمعمود بعمر الشيء وتاريخه الى ابعد الآماد لا يبرر وجوده ، ولا يجعله مستغنيا عن العلة . وبكلمة اخرى : ان وجود السخونة الحادثة ، لما كان بحاجة الى سبب . فلا يكفي لتحريره من هذه الحاجة ان ندد له لان تديده سوف يجعلنا نصعد بالسؤال عن العلة مهما اتسعت عليه التدديد .

ج ب د - نظرية الامكان الذاتي ، والامكان الوجودي :

وهاتان النظريتان تؤمنان . بأن الباعث على حاجة الاشياء الى أسبابها ، هو الامكان . غير أن لكل من النظريتين مفهومها الخاص عن الامكان : الذي تختلف به عن الاخرى ، وهذا الاختلاف بينهما . مظهر لاختلاف فلسفي أعق . حول الماهية والوجود . وحيث ان حدود هذا الكتاب . لا تسمح بالتحدث عن ذلك الاختلاف . وتحصيله . فسوف نقصر على نظرية الامكان الوجودي في مسألتنا : نظرا الى ارتكازها على الراي القائل بأصالة الوجود (أي الرأي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الأعق الذي أشرنا اليه) .

ونظرية الامكان الوجودي ، هي للفيلسوف الاسلامي الكبير (صدر الدين الشيراز) وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه ، وخرج من تحليله ظافرا بالسر . فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الاشياء الى عللها . اكثر من فهم مبدأ العلية ، فهذا فلسفيا عبقا .

والآن نبدأ كما بدأ : فنتناول العلية بالدرس والتمحيص .

لا شك في أن العلية علاقة قائمة بين وجودين : العلة ، والمعلول . فهي لون من ألوان الارتباط بين شيئين . وللارتباط ألوان وضروب

شئى ، فالرسم مرتبط باللوحة التي يرسم عليها ، والكاتب مرتبط بالقلم الذي يكتب به ، والمطالع مرتبط بالكتاب الذي يقرأ فيه ، والأسد مرتبط بسلسلة الحديد التي تطوق عنقه ، وهكذا سائر العلاقات والارتباطات بين الاشياء . ولكن شيئا واضحا يبدو بجلاء ، في كل ما قدمناه من الأمثلة للارتباط ، وهو ان لكل من الشئين المرتبطين وجودا خاصا . سابقا على ارتباطه بالآخر . فاللوحة والرسم كلاهما موجودان ، قبل ان توجد عملية الرسم : والكاتب والقلم موجودان ، قبل ان يرتبط احدهما بالآخر ، والمطالع والكتاب كذلك وجدا بصورة مستقلة ، ثم عرض لهما الارتباط . فالارتباط في جميع هذه الأمثلة علاقة تعرض للشئين بصورة متأخرة عن وجودهما ، ولذلك فهو شيء ووجودهما شيء آخر ، فليست اللوحة في حقيقتها ارتباطا بالرسم ، ولا الرسم في حقيقته مجرد ارتباط باللوحة ، بل الارتباط صفة توجد لهما بعد وجود كل منهما بصورة مستقلة .

وهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط ، والكيان المستقل لكل من لشيئين المرتبطين ، تتجلى في كل أنواع الارتباط ، باستثناء نوع واحد ، وهو ارتباط شيئين برابط العلية . فلو أن (ب) ارتبط بـ (أ) ، ارتباطا سببيا ، وكان معلولا له ومسببا عنه ، لوجد لدينا شيان : احدهما معلول وهو (ب) . والآخر علة وهو (أ) . واما العلية التي تقوم بينهما ، فهي لون ارتباط احدهما بالآخر . والمسألة هي ان (ب) هل يملك وجودا ، بصورة مستقلة عن ارتباطه بـ (أ) ، ثم يعرض له الارتباط ، كما هو شأن اللوحة بالإضافة الى الرسام ؟ ولا نحتاج الى كثير من الدرس ، لنجيب بالنفي ، فان (ب) لو كان يملك وجودا حقيقيا ، وراء ارتباطه بسببه ، لم يكن معلولا لـ (أ) ، لأنه ما دام موجودا بصورة مستقلة عن ارتباطه به ،

فلا يمكن ان يكون منشقا عنه ونافسا منه . فالعلية بطبيعتها تقتضي ، أن لا يكون المعلول حقيقة وراء ارتباطه بعلمته . والا نم يكن معلولا . وينضح بذلك ان الوجود المعلول ليس له حقيقة ، الا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها . وهذا هو انفارق الرئيسي ، بين ارتباط المعلول بعلمته وارتباط اللوحة بالرسم ، او القلم بالكتاب ، او الكتاب بالمطالع . فان اللوحة والقلم والكتاب ، أشياء تتصف بالارتباط مع الرسم والكتاب والمطالع . وأما (ب) فهو ليس شيئا له ارتباط وتعلق بالعلة — لأن افتراضه كذلك — يستدعي ان يكون له وجود مستقل ، يعرضه الارتباط كما يعرض اللوحة الموجودة بين يدي الرسام . ويخرج بذلك عن كونه معلولا — بل هو نفس الارتباط بمعنى ان كيانه ووجوده ، كيان ارتباطي ووجود تعلمي ، ولذلك كان قطع ارتباطه بالعلة افناء له ، واعداما لكيانه ، لأن كيانه يتمثل في ذلك الارتباط . على عكس اللوحة ، فانها لو لم ترتبط بالرسم في علية رسم معينة ، لما فقدت كيانها ووجودها الخاص .

واذا استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة المهمة ، من تحليل مبدأ العلية ، أمكننا ان نضع فورا الجواب على مسألتنا الاساسية ، ونعرف السرفسي احتياج الاشياء الى اسبابها . فان السر في ذلك على ضوء ما سبق ، هو ان الحقائق الخارجية : التي يجري عليها مبدأ العلية . ليست في الواقع الا تعليقات وارتباطات . فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها . ومن الواضح ان الحقيقة اذا كانت حقيقة تعلقية ، أي كانت عين التعلق والارتباط ، فلا يمكن ان تنفك عن شيء تتعلق به ، وترتبط به ذاتيا . فذلك الشيء هو سببها وعلتها ، لأنها لا يمكن ان توجد مستقلة عنه .

وهكذا نعرف ان السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها .. الى سبب ، ليس هو حدوثها ، ولا امكان ماهياتها ، بل السر

كامن في كنهها الوجودي ، وصميم كيانها . فان حقيقتها الخارجية عين
التعلق . الارتباط ، والتعلق أو الارتباط ، لا يمكن ان يستغني عن شيء
يتعلق به ويرتبط . ونعرف في نفس الوقت - أيضا - ان الحقيقة
الخارجية . اذا لم تكن حقيقة ارتباطية وتعلقية ، فلا يشملها مبدأ العلية .
فليس الوجود الخارجي بصورة عامة محكوما بمبدأ العلية ، بل انما
يحكم مبدأ العلية على الوجودات التعلقية ، التي تعبر في حقيقتها عن
الارتباط والتعلق .

التارجح بين التناقض والعلية

بالرغم من ان الماركسية اتخذت من تناقضات الديالكتيك شعارا لها
في بحوثها التحليلية لكل مناحي الكون والحياة والتاريخ لم تنج بصورة
نهائية من التذبذب بين تناقضات الديالكتيك ومبدأ العلية ، فهي بوصفها
ديالكتيكية ، تؤكد ان النمو والتطور ينشأ عن التناقضات الداخلية كما
مر مشروحا في البحوث السابقة ، فالتناقض الداخلي هو الكفيل بأن يفسر
كل ظاهرة من الكون دون حاجة الى سبب أعلى ، ومن ناحية اخرى
تعترف بملانة العلة والمعلول وتفسر هذه الظاهرة او تلك بأسباب خارجية
وليس بالتناقضات المخزونة في أعماقها .

ولنأخذ مثالا لهذا التذبذب من تحليلها التاريخي ، فهي بينما تصر
على وجود تناقضات داخلية في صميم الظواهر الاجتماعية كقيلة بتطورها
ضمن حركة ديناميكية . تقرر من ناحية اخرى ان الصرح الاجتماعي
الهائل يقوم كله على قاعدة واحدة ، وهي قوى الانتاج ، وان الاوضاع
الفكرية والسياسية وما اليها ، ليست الا بنى فوقية في ذلك الصرح .
وانعكاسات بشكل وآخر لطريقة الانتاج التي قام البناء عليها . ومعنى
هذا ان العلاقة بين هذه البنى الفوقية وبين قوى الانتاج هي علاقة معلول

بعلة . فليس هناك تناقض داخلي وانما توجد علية (١) .

وكان الماركسية ادركت موقعها هذا المتأرجح بين التناقضات الداخلية ومبدأ العلية . وحاولت ان توفق بين الامرين ، فاعطت العلة والمعلول مفهوما دياكتيكيا ورفضت مفهومها الميكانيكي ، وسمحت لنفسها على هذا الأساس ان تستعمل في تحليلها طريقة العلة والمعلول في اطارها الديالكتيكي الخاص . فالماركسية ترفض السببية التي تسير على خط مستقيم والتي تظل فيها العلة خارجية بالنسبة الى معلولها . والمعلول سلبيا بالنسبة الى علته لأن هذه السببية تتعارض مع الديالكتيك ، مع عملية النمو والتكامل الذاتي في الطبيعة . اذ أن المعلول طبقا لهذه السببية لا يمكن أن يجيء حينئذ أثرى من علته وأكثر نموا لأن هذه الزيادة في الثراء والنمو تبقى دون تحليل ، واما المعلول الذي يولد من نقيضه فيتطور وينمو بحركة داخلية ، طبقا لما يحتوي من تناقضات ليعود الى النقيض الذي أولده فيتفاعل معه ويحقق عن طريقة الاندماج به مركبا جديدا أكثر اغتناء وثراء من العلة والمعلول منفردين ، فهذا هو ما تعنيه الماركسية بالعلة والمعلول لأنه يتفق مع الديالكتيك ويعبر عن الثالث الديالكتيكي (الاطروحة والطباق والتركيب) . فالعلة هي الاطروحة والمعلول هو الطباق والمجموع المترابط منهما هو التركيب ، والعلية هنا عملية نمو وتكامل عن طريق ولادة المعلول من العلة أي الطباق من الاطروحة ، والمعلول في هذه العملية لا يولد سلبيا بل يولد مزودا بتناقضاته الداخلية التي تنميه وتجعله يحتضن علته اليه في مركب أرقى وأكمل .

وقد سبق في حديثنا عن الديالكتيك رأينا في هذه التناقضات

(١) - لاجل التوضيح يراجع بحث المادية التاريخية من كتاب (اقتصادنا) للمؤلف .

الداخلية التي ينمو الكائن وفقا لتوحيدها وصراعها في أعماقها ، ونستطيع ان نعرف الآن في ضوء مفهومها الأعسق عن العلاقة بين العلة والمعلول خطأ الماركسية في مفهومها عن العلية وما تؤدي اليه من نمو المعلول وتكامل العلة بالاندماج مع معلولها : فان المعلول حيث كان لون من ألوان التعاق والارتباط بعقلته : ولا يسكن للعللة ان تتكامل به في مركب أرقى . وقد استعرضنا في كتاب (اقتصادنا) ص (٢٣) بعض تطبيقات ماركس لمفهومه الديالكتي عن العلية على الصيد التاريخي حيث حاول ان يبرهن على ان العلة تكاملت بمعلولها وتوحدت معه في مركب أثري ، واستطعنا أن نوضح في دراستنا تلك ان هذه التطبيقات نشأت من عدم الضبط الفلسفي والدقة في تحديد العلة والمعلول ، فقد توجد علتان ومعلولان . وكل من المعلولين يكمل علة الآخر ، فحين لا ندقق في التمييز بين العلتين يبدو كأن المعلول يكمل علة ، كما قد يصبح المعلول سببا في تكامل أحد شروط وجوده ، غير ان شروط الوجود غير العلة التي ينبثق منها ذلك الوجود ، والتوضيح أكثر من ذلك يراجع البحث في كتاب (اقتصادنا) .

التعاصر بين العلة والمعلول

لما كنا نعرف الآن : أن وجود المعلول مرتبط ارتباطا ذاتيا بوجود العلة . فنستطيع ان نفهم مدى ضرورة العلة للمعلول ، وان المعلول يجب أن يكون معاصرا للعللة . ليرتبط بها كيانه ووجوده ، فلا يسكن له أن يوجد بعد زوال العلة ، أو أن يبقى بعد ارتفاعها . وهذا هو ما شئنا ان نعبّر عنه بقانون (التعاصر بين العلة والمعلول) .

وقد أثبتت حول هذا القانون مناقشتان راميتان الى اثبات أن من
المسكن بقاء المعلول بعد زوال علته . احدهما للمستكلمين : والاخرى لبعض
علماء الميكانيك الحديث .

المنافشة الكلامية :

وهي تستند الى امرين :

الاول : ان الحدوث هو سبب حاجة الاشياء الى أسبابها . فالشيء
إنما يحتاج الى سبب ، لأجل أن يحدث ، فإذا حدث ، لم يكن وجوده
بعد ذلك مفتقرا الى علة . وهذا يركز على نظرية الحدوث ، التي تبينا
خطأها فيما سبق ، وعرفنا أن حاجة الشيء الى العلة ، ليست لأجل
الحدوث ، بل لأن وجوده مرتبط بسببه الخاص ارتباطا ذاتيا .

الثاني : ان قانون التعاصر بين العلة والمعلول ، لا يتفق مع طائفة من
ظواهر الوجود ، التي تكشف بوضوح عن استمرار وجود المعلول ، بعد
زوال العلة . فالعمارة الشاهقة التي شادها البنّاءون ، واشترك في بنائها
آلاف العمال ، تبقى قائمة بعد انتهاء عملية البناء والتعمير ، وان تركها
العمال ، ولم يبق منهم بعد ذلك شخص على قيد الحياة . والسيارة التي
أنتجها مصنع خاص ، بفضل عماله الفنيين ، تمارس نشاطها ، وقد تبقى
محتفظة بجهازها الميكانيكي ، وان تهدم ذلك المصنع ، ومات أولئك
العمال . والمذكرات التي سجلها شخص بخطه ، تبقى بعده مئات السنين .
تكتشف للناس عن حياة ذلك الشخص وتاريخه . فهذه الظواهر تبرهن ،
على أن المعلول يملك حرّيته بعد حدوثه ، وتزول حاجته الى علته ،
والواقع ان عرض هذه الظواهر ، كأمثلة لتحرر المعلول بعد حدوثه من

علته ، نشأ من عدم التمييز بين العلة وغيرها . فنحن اذا أدركنا العلة الحقيقية لتلك الامور — من بناء الدار، وجهاز السيارة. وكتابة المذكرات — تبين ان تلك الامور لم تستغن عن العلة ، في لحظة من لحظات وجودها . وان كل أثر طبيعي يعدم في الآن الذي يفقد فيه سببه . فما هو المعلول للعمال المشتغلين ببناء العمارة ، انما هو نفس عملية البناء . وهي عبارة عن عدة من الحركات والتحريكات ، يقوم بها العامل بقصد جمع مواد البناء الخام من الآجر والحديد والخشب وما إليها .. وهذه الحركات لا يمكن ان تستغني عن العمال في وجودها ، بل تنقطع حتما في الوقت الذي يكف فيه العمال عن العمل . وأما الوضع الذي حصل لمواد البناء على أثر عملية التعمير ، فهو في وجوده واستمراره معلول لخصائص تلك المواد ، والقوى الطبيعية العامة ، التي تفرض على المادة المحافظة على وضعها وموضعها . وكذلك الامر في سائر الأمثلة الأخرى . وهكذا يتبخر الوهم الآنف الذكر ، اذا أضفنا كل معلول الى علته ، ولم نخطئ في نسبة الآثار الى أسبابها .

المعارضة الميكانيكية

وهي المعارضة التي أثارها الميكانيك الحديث ، على ضوء القوانين التي وضعها (غاليليو) و (نيوتن) للحركة الميكانيكية ، مدعيا — على أساس تلك القوانين — ان الحركة اذا حدثت بسبب فهي تبقى حتما . ولا يحتاج استمرارها الى علة ، خلافا للقانون الفلسفي الذي ذكرناه . ونحن اذا تعمقنا في درس هذه المعارضة ، وجدنا أنها تؤدي في الحقيقة الى الفناء مبدأ العلية رأسا ، لأن حقيقة الحركة — كما سبق في الدراسات السابقة — عبارة عن التغير والتبدل ، فهي حدوث مستمر . أي حدوث متصل بحدوث ، وكل مرحلة من مراحلها حدوث جديد ؛

وتغير عقيب تغير . فإذا امكن للحركة ان تستمر دون علة ، كان في الامكان ان تحدث الحركة دون علة ؛ وأن توجد الأشياء ابتداء بلا سبب ، لأن استمرار الحركة يحتوي على حدوث جديد دائماً ، فتحرره من العلة يعني تحرر الحدوث من العلة أيضاً .

ولأجل أن يتضح عدم وجود مبرر لهذه المعارضة ، من ناحية علمية . يجب ان نحدث القارئ عن قانون القصور الذاتي . في الميكانيك الحديث ، الذي ارتكزت عليه المعارضة .

ان التفكير انساني عن الحركة قبل (غاليليو) ، هو انها تتبع القوة المحركة ، في مدى استمرارها وبقائها . فهي تستمر ما دامت القوة المحركة موجودة ، فإذا زالت سكن الجسم . ولكن الميكانيك الحديث ، وضع قانوناً جديداً للحركة . وفحوى هذا القانون ، أن الاجسام الساكنة والمتحركة ، تبقى كذلك (ساكنة أو متحركة) ، الى ان تتعرض لتأثير قوة اخرى كبرى بالنسبة لها ، تضطرها الى تبديل حالتها .

والسند العلمي لهذا القانون ، هو التجربة ، التي توضح أن جهازاً ميكانيكياً متحركاً بقوة خاصة في شارع مستقيم ، اذا انفصلت عنه القوة المحركة ، فهو يتحرك بمقدار ما بعد ذلك ، قبل أن يسكن نهائياً . ومن الممكن في هذه الحركة ، التي حصلت بعد انفصال الجهاز عن القوة الخارجية المحركة ، ان يزداد في أمدها ، بتدهين آلات الجهاز ، وتسوية الطريق ، وتخفيف الضغط الخارجي . غير أن هذه الامور لا شأن لها ، الا تخفيف الموانع عن الحركة من الاصطكاك ونحوه ، فإذا استطعنا أن نضعاف من هذه المخففات ، نضمن مضاعفة الحركة ، وإذا افترضنا ارتفاع جميع الموانع ، وزوال الضغط الخارجي نهائياً ، كان معنى ذلك استمرار

الحركة الى غير حد بسرعة معينة ، فيعرف من ذلك ان الحركة اذا اثبتت في جسم ، ولم تعترضها قوة خارجية مصادمة ، تبقى بسرعة معينة . وان بطلت القوة ، فالقوى الخارجية انما تؤثر في تغيير السرعة عن حدها الطبيعي : تنزل او ترتفع بها . ولذلك كان مدى السرعة - من حيث الشدة والضعف والبطء - يتوقف على الضغط الخارجي ، الموافق أو المعاكس . وأما نفس الحركة واستمرارها بسرعتها الطبيعية ، فلا يتوقف ذلك على عوامل خارجية .

ومن الواضح ان هذه التجربة حين تكون صحيحة ، لا تعني أن المعلول بقي من دون علة . ولا تعاكس القانون الفلسفي الذي ذكرناه ، لأن التجربة لم توضح ما هي العلة الحقيقية للحركة ، نعرف ما اذا كانت تلك العلة قد زالت مع استمرار الحركة . وكان هؤلاء ، الذين حاولوا أن يدللوا بها على بطلان القانون الفلسفي ، زعموا ان العلة الحقيقية للحركة هي القوة الخارجية المحركة ، ولما كانت هذه القوة قد انقطعت صلتها بالحركة ، واستمرت الحركة بالرغم من ذلك ، فيكشف ذلك عن استمرار الحركة بعد زوال علتها . ولكن الواقع أن التجربة لا تدل على أن القوة الدافعة من خارج هي العلة الحقيقية ، ليستقيم لهم هذا الاستنتاج ، بل من الجائز أن يكون السبب الحقيقي للحركة ، شيئاً موجوداً على طول الخط . وانفلاسفة الاسلاميون ، يعتقدون ان الحركات العرضية - بما فيها الحركة الميكانيكية للجسم - تولد جميعاً من قوة قائمة بنفس الجسم . فهذه القوة هي المحركة الحقيقية ، والاسباب الخارجية ، انما تعمل لاثارة هذه القوة واعدادها للتأثير . وعلى هذا الاساس قام مبدأ الحركة الجوهرية ، كما أوضحناه في الجزء السابق من هذه المسألة . ولسنا نستهدف الآن الافاضة في هذا الحديث ، وانما

نرمي من ورائه الى توضيح ان التجربة العلمية ، التي قام على أساسها قانون القصور الذاتي ، لا تتعارض مع قوانين العلية ، ولا تبرهن على ما يعاكسها مطلقا .

النتيجة

ولم يبق علينا لأجل أن نصل الى النتيجة ، الا أن نمظف على ما سبق قانون النهاية ، وهو القانون القائل ان الملل المتصاعدة في الحساب الفلسفي ، التي ينبثق بعضها عن بعض ، يجب أن يكون لها بداية ، أي علة أولى لم تنبثق عن علة سابقة . ولا يمكن أن يتصاعد تسلسل الملل تصاعدا لا نهائيا ، لأن كل معلول - كما سبق - ليس الا ضربا من التعلق والارتباط بعلة ، فالموجودات المعلولة جميعا ارتباطات وتعلقات ، والارتباطات تحتاج الى حقيقة مستقلة ، تنتهي اليها . فلو لم توجد لسلسلة الملل بداية ، لكانت الحلقات جميعا معلولة ، واذا كانت معلولة فهي مرتبطة بغيرها ، ويتوجه السؤال حينئذ - عن الشيء الذي ترتبط به هذه الحلقات جميعا . وفي عرض آخر ، ان سلسلة الاسباب ، اذا كان يوجد فيها سبب غير خاضع لمبدأ العلية ، ولا يحتاج الى علة - فهذا هو السبب الاول ، الذي يضع للسلسلة بدايتها ، ما دام غير منبثق عن سبب آخر يسبقه . واذا كان كل موجود في السلسلة محتاجا الى علة - طبقا لمبدأ العلية - دون استثناء ، فالموجودات جميعا تصبح بحاجة الى علة . ويبقى سؤال لماذا ؟ - هذا السؤال الضروري - منصبا على الوجود بصورة عامة ، ولا يمكن ان نتخلص من هذا السؤال - الا بافتراض سبب أول منحرر من مبدأ العلية ، فاننا حينئذ ننتهي في تعليل الاشياء انه . ولا نواجه فيه سؤال لماذا وجد ؟ لأن هذا السؤال انما نواجهه في الاشياء الخاضعة لمبدأ العلية خاصة .

فلنأخذ الغليان مثلا ، فهو ظاهرة طبيعية محتاجة إلى سبب ، طبقا لبدا العلية ، ونعتبر سخونة الماء سببا لها ، وهذه السخونة هي كالغليان في افتقارها الى علة سابقة . واذا أخذنا الغليان والسخونة كحلقتين في سلسلة الوجود ، أو في تسلسل العلل والأسباب ، وجدنا من الضروري أن نضع للسلسلة حلقة أخرى ، لأن كلا من الحلقتين بحاجة الى سبب ، فلا يمكنهما الاستغناء عن حلقة ثالثة ، والحلقات الثلاث تواجه بمجموعها نفس المسألة ، وتفتقر الى مبرر لوجودها ، ما دامت كل واحدة منها خاضعة لبدا العلية . وهذا هو شأن السلسلة دائما وأبدا ، ولو احتوت على حلقات غير متناهية . فما دامت حلقاتها جميعا محتاجة الى علة ، فالسلسلة بمجموعها مفتقرة الى سبب ، وسؤال (لماذا وجد ؟) يمتد ما امتدت حلقاتها ، ولا يمكن تقديم الجواب الحاسم عليه ، ما لم ينته التسلسل فيها الى حلقة غنية بذاتها ، غير محتاجة الى علة ، فتقطع التسلسل ، وتضع للسلسلة بدايتها الأولية الاولى (١) .

والى هنا نكون قد جمعنا ما يكفي للبرهنة على انبثاق هذا العالم ، عن واجب بالذات ، غني بنفسه ، وغير محتاج الى سبب ، لأن هذا هو ما يحتمه تطبيق مبدأ العلية على العالم بموجب قوانينها السالفة الذكر . فان العلية بعد ان كانت مبدأ ضروريا للكون ، وكان تسلسلها اللانهائي مستحيلا ، فيجب أن تطبق على الكون تطبيقا شاملا متصاعدا ، حتى يقف عند علة اولى واجبة .

ولا بأس ان نشير ، في ختام هذا البحث ، الى لون من التفكير

(١) وبالتعبير الفلسفي الدقيق ، ان الشيء لا يوجد الا اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم ، ومن جملة انحاء العدم ، عدمه بعدم جميع اسبابه وهذا لا يمتنع الا اذا كان يوجد في جملة اسبابه واجب بالذات .

المادي في هذا المجال ، تقدم به بعض الكتاب المعاصرين للرد على فكرة السبب الاول أو العلة الاولى ، فهو يقول ان السؤال عن العلة الاولى لا معنى له ، فالتفسير العلمي - أو السببي - يستلزم دائما حدين اثنين مرتبطا أحدهما بالآخر ، هما العلة والمعلول ، أو السبب والمسبب ، فعبارة (علة اولى) فيها تناقض في الحدود اذ أن كلمة علة تستلزم حدين كما رأينا ، لكن كلمة اولى تستلزم حدا واحدا فالعلة لا يمكن ان تكون (اولى) وتكون (علة) في نفس الوقت ، فاما ان تكون اولى دون ان تكون علة ، أو بالعكس •

ولا أدري من قال له أن كلمة علة تستلزم علة قبلها • صحيح أن التفسير السببي يستلزم دائما حدين هما العلة والمعلول ، وصحيح ان من التناقض ان تصور علة بدون معلول ناتج عنها لأنها ليست عندئذ علة وانما هي شيء عقيم ، وكذلك من الخطأ ان تصور معلولا لا علة له، فكل منها يتطلب الآخر الى جانبه ، ولكن العلة بوصفها علة ، لا تتطلب علة قبلها وانما تتطلب معلولا ، فالحدان متوافران معا في فرضية (العلة الاولى) لأن العلة الاولى لها معلولها الذي ينشأ منها ، وللمعلول علة الاولى لا يتطلب المعلول دائما معلولا ينشأ منه ، اذ قد تتولد ظاهرة من سبب ولا يتولد عن الظاهرة شيء جديد ، كذلك العلة لا تتطلب علة فوقها وانما تتطلب معلولا لها (١) •

(١) الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا ، المسألة الفلسفية ص ٨٠ ، منشورات عويدات •

المادة أو الله

اتنهنا من الجزء السابق الى نتيجة ، هي ان المرد الاساسي الأعظم
 كون والعالم - بصورة عامة - هو العلة الواجبة بالذات ، التي ينتهي
 بها تسلسل الاسباب . والمسألة الجديدة هي ان هذه العلة الواجبة
 لذات : التي تعتبر ينبوع الاول للوجود ، هل هي المادة نفسها أو
 شيء آخر فوق حدودها ؟ وبالصيغة الفلسفية للسؤال نقول ان العلة
 الفاعلية للعالم ، هل هي نفس العلة المادية أو لا ؟

ولأجل التوضيح نأخذ مثالا ، وليكن هو الكرسي . فالكرسي
 عبارة عن صفة أو هيئة خاصة . تحصل من تنظيم عدة اجزاء مادية تنظيما
 خاصا . ولذلك فهو لا يمكن ان يوجد ، دون مادة من خشب أو حديد
 نحوهما . وبهذا الاعتبار يسمى الخشب علة مادية للكرسي الخشبي ،
 انه لم يكن من الممكن ، ان يوجد الكرسي الخشبي من دون الخشب .
 لكن من الواضح جدا ، ان هذه العلة المادية ليست هي العلة الحقيقية ،
 التي صنعت الكرسي . فان الفاعل الحقيقي للكرسي شيء غير مادته ،
 هو النجار . ونذا تطلق الفلسفة على النجار اسم انملة الفاعلية .
 العلة الفاعلية للكرسي . ليست هي نفس علة المادية ، من الخشب أو
 الحديد . فاذا سئلنا عن مادة الكرسي : أجبت ان مادته هي الخشب : واذا

سألنا عن الصانع له (العلة الفاعلية) ، لم نجب بأنه الخشب ، وإنما نقول ان النجار صنعه بآلاته ووسائله الخاصة . فالمفارقة بين المادة والفاعل في انكرسي ، (أو في التعبير الفلسفي : بين العلة المادية ، والعلّة الفاعلية) ، واضحة كل الوضوح . وهدفنا الرئيسي من المسألة ، ان تبين نفس المفارقة في نفس العالم . بين مدته الأساسية (العلة المادية) والفاعل الحقيقي (العلة الفاعلية) . فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيء آخر . خارج عن حدود المادة ومغاير لها ، كما ان صانع الكرسي مغاير لمادته الخشبية ؟ أو انه نفس المادة التي تتركب منها كائنات العالم ؟

وهذه هي المسألة التي تقرر المرحلة الأخيرة ، من مراحل النزاع الفلسفي . بين الالهية والمادية . وليس الديالكتيك إلا إحدى المحاولات الفاشلة ، التي قامت بها المادية ، للتوحيد بين العلة الفاعلية والعلّة المادية للعالم ، طبقا لقوانين التناقض الديالكتيكية .

والتزاما بطريقة الكتاب ، سوف نبث المسألة بدراسة المادة دراسة فلسفية ، على ضوء المقررات العلمية ، والقواعد الفلسفية ، متحاشين العنق الفلسفي في البحث ، والتفصيل في العرض .

المادة على ضوء الفيزياء

في المادة فكرتان علميتان ، تناولهما العلماء بالبحث والدرس منذ آلاف السنين :

احدهما : ان جميع المواد المعروفة في دنيا الطبيعة . انما تتركب من عدة مواد بسيطة محدودة ، تسمى بالعناصر . والاخرى : ان المادة تتكون

من دقائق صغيرة جدا ، تسمى الذرات .

أما الفكرة الاولى فقد أخذ بها الاغريق بصورة عامة . وكان الرأي السائد هو اعتبار الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار ، عناصر بسيطة ، وارجاع جميع المركبات اليها ، بصفتها المواد الاولى في الطبيعة . وحاول بعض علماء العرب بعد ذلك ، أن يضيفوا الى هذه العناصر الاربعة ثلاثة عناصر اخرى هي الكبريت ، والزئبق ، والملح . وقد كانت خصائص العناصر البسيطة - في رأي الالاميين - حدودا فاصلة بينها ، فلا يمكن أن يتحول عنصر بسيط الى عنصر بسيط آخر .

وأما الفكرة الثانية (فكرة ائتلاف الاجسام من ذرات صغيرة) فكانت موضوع صراع بين نظريتين : النظرية الانفصالية ، والنظرية الاتصالية . فالنظرية الانفصالية هي النظرية الذرية للفيلسوف الاغريقي (ديمقريطس) ، القائلة ان الجسم مركب من أجزاء صغيرة ، يتخلل بينها فراغ ، واطلق على تلك الاجزاء اسم الذرة ، او الجزء الذي لا يتجزأ . والنظرية الاتصالية هي النظرية الغالبة ، التي أخذ بها أرسطو ورجال مدرسته . والجسم في زعم هذه النظرية ، ليس محتويا على ذرات ، ومركبا من وحدات صغيرة ، بل هو شيء واحد متماسك يمكننا ان نقسمه فنخلق منه أجزاء منفصلة بالتقسيم ، لا انه يشتمل سلفا على أجزاء كهذه .

وقد جاء بعد ذلك دور الفيزياء الحديثة ، فدرست الفكرتين درسا علميا ، على ضوء اكتشافاتها في عالم الذرة . فافترت الفكرتين بصورة أساسية ، فكرة العناصر البسيطة ، وفكرة الذرات ، وكشفت في مجال كل منهما عن حقائق جديدة ، لم يكن من الممكن التوصل اليها سابقا .
ففيما يخص الفكرة الاولى ، استكشفت الفيزياء ما يقارب مائة من

العناصر البسيطة ، التي تتكون منها المادة الاساسية للكون والطبيعة ، بصورة عامة . فالعالم وان بدا لأول نظرة ، مجموعة هائلة من الحقائق والأنواع المختلفة ، ولكن هذا الحشد الهائل المتنوع ، يرجع في التحليل العلمي الى تلك العناصر المحدودة .

والاجسام - بناء على هذا - قسمان احدهما جسم بسيط ، وهو الذي يتكون من احد تلك العناصر ، كالذهب ، والنحاس ، والحديد . والرصاص ، والزئبق . والآخر هو الجسم المركب من عنصرين ، أو عدة عناصر بسيطة . كالماء المركب من ذرة اوكسجين وذرتين من الهيدروجين ، أو الخشب المركب في الغالب من الاوكسجين والكربون والهيدروجين .

وفيما يخص الفكرة الثانية ، برهنت الفيزياء الحديثة علميا ، على النظرية الاتصالية ، وان العناصر البسيطة مؤلفة من ذرات صغيرة ودقيقة الى حد ان المليمتر الواحد من المادة ، يحتوي على ملايين من تلك الذرات . والذرة عبارة عن الجزء الدقيق من العنصر ، الذي تزول بانقسامه خصائص ذلك العنصر البسيط .

والذرات تحتوي على نواة مركزية لها ، وعلى كهارب تدور حول النواة ، بسرعة هائلة ، وهذه الكهارب هي الالكترونات . والالكترون هو وحدة الشحنة السالبة . كما ان النواة تحتوي على بروتونات ونيوترونات . فالبروتونات هي الدقائق الصغيرة . وكل وحدة من وحداتها تحمل شحنة موجبة ، تساوي شحنة الالكترون السالبة . والنيوترونات دقائق اخرى تحتويها النواة ، وليس عليها أي شحنة كهربائية .

وقد لوحظ على ضوء الاختلاف الواضح ، بين طول موجات

الأشعة ، التي تنتج عن قذف العناصر الكيماوية بقذائف من الالكترونات ، ان هذا الاختلاف بين العناصر ، انما حصل بسبب اختلافها في عدد الالكترونات ، التي تحتويها ذرات هذه العناصر . واختلافها في عدد الالكترونات ، يقتضي تفاوتها في مقدار الشحنة الموجبة في النواة أيضا . لأن الذرة متعادلة في شحنتها كهربائيا ، فالشحنة الموجبة فيها بمقدار السالبة . ولما كانت زيادة عدد الالكترونات ، في بعض العناصر على بعض ، يعني زيادة وحدات الشحنة السالبة فيها ، فيجب أن تكون نواتها، محتوية على شحنة موجبة معادلة . وعلى هذا الاساس اعطيت الأرقام المتصاعدة للعناصر . فالهيدروجين = (١) ، بحسب رقبه الذري . فهو يحتوي في نواته على شحنة واحدة موجبة ، يحملها بروتون واحد ، ويحيط بها الكترون واحد ذو شحنة سالبة . والهليوم أرقى منه في الجدول الذري للعناصر . لأنه = (٢) ، باعتباره يحتوي في نواته على ضعف الشحنة الموجبة ، المركزة في نواة الهيدروجين أي على بروتونين ويحيط بنواتها الكترونان . ويأخذ الليثيوم الرقم الثالث . وهكذا تنصاعد الأرقام الذرية الى اليورانيوم — وهو أثقل العناصر المستكشفة لحد الآن — فرقبه الذري = (٩٢) . بمعنى أن نواته المركبة تتسلسل على (٩٢) وحدة ، من وحدات الشحنة الموجبة . ويحيط بها ما يماثل هذا العدد من الالكترونات . أي من وحدات الشحنة السالبة .

وفي هذا التسلسل للأرقام الذرية ، لا يبدو للنيوترونات انكاملة في النواة أدنى تأثير ، لأنها لا تحمل شحنة مطلقا . وانما تؤثر في الوزن الذري للعناصر ، لأنها في وزنها مساوية للبروتونات . ولأجل ذلك كان الوزن الذري للهليوم — مثلا — يعادل وزن أربع ذرات من الهيدروجين . باعتبار اشتغال نواته على نيوترونين وبروتونين ، في حال أن النواة الهيدروجينية ، لا تحتوي الا على بروتون واحد .

ومن الحقائق التي اتيح للعلم اثباتها هو امكان تبدل العناصر بعضها ببعض وعمليات التبدل - هذه - بعضها يتم بصورة طبيعية ، بعضها يحصل بالوسائل العلمية .

فقد لوحظ ان عنصر اليورانيوم ، يولد أنواعا ثلاثة من الاشعة ، هي أشعة ألفا ، وبيتا ، وجاما . وقد وجد (رذرفورد) - حين فحص هذه الأنواع - أن أشعة (ألفا) مكونة من دقائق صغيرة ، عليها شحنات كهربائية سالبة ، وقد ظهر نتيجة للفحص العلمي ، ان دقائق (الألفا) هي عبارة عن ذرات هليوم ، بمعنى أن ذرات هليوم تخرج من ذرات اليورانيوم ، أو بتعبير آخر ان عنصر هليوم يتولد من عنصر اليورانيوم .

كما ان عنصر اليورانيوم ، بعد ان شع ألفا ، وبيتا ، وجاما ، يتحول تدريجيا الى عنصر آخر ، وهو عنصر الراديوم . والراديوم أخف في وزنه الذري من اليورانيوم : وهو بدوره يمر بعدة تحولات عنصرية ، حتى ينتهي الى عنصر الرصاص .

وقام (رذرفورد) بعد ذلك ، بأول محاولة لتحويل عنصر الى عنصر آخر ، وذلك انه جعل نوى ذرات الهليوم (دقائق الألفا) ، تصطدم بنوى ذرات الآزوت ، فتولدت البروتونات ، أي تتجذ ذرة هيدروجين من ذرة الآزوت ، وتحولت ذرة الآزوت الى اوكسجين . وأكثر من هذا ، فقد ثبت ان من الممكن ، ان تتحول بعض أجزاء الذرة الى جزء آخر ، فيمكن لبروتون - اثناء عملية انقسام الذرة - ان يتحول الى نيوترون ، وكذلك العكس .

وهكذا أصبح تبديل العناصر من العمليات الأساسية في العلم . ولم يقف العلم عند هذا الحد ، بل بدأ بمحاولة تبديل المادة الى

طاقة خالصة ، أي نزع الصفة المادية للعنصر بصورة نهائية ، وذلك على ضوء جانب من النظرية النسبية لـ (آينشتين) ، اذ قرر ان كتلة الجسم نسبية . وليست ثابتة ، فهي تزيد بزيادة السرعة ، كما تؤكد التجارب التي حراها علماء الفيزياء الذرية ، على الالكترونات التي تتحرك في مجال كهربائي قوي ، ودقائق (بيتا) المنطلقة من نويات الأجسام المشعة . ولما كانت كتلة الجسم المتحرك تزداد بزيادة حركته ، وليست الحركة الا مظهرا من مظاهر الطاقة ، فالكتلة المتزايدة في الجسم هي اذن طاقته المتزايدة . فلم يعد في الكون عنصران متمايزان ، احدهما المادة التي يمكن مسها وتشغل لنا في كتلة . والآخر الطاقة ، التي لا يمكن ان ترى ، وليس لها كتلة . كما كان يعتقد العلماء سابقا ، بل أصبح العلم يعرف ان الكتلة ليست الا طاقة مركزة .

ويقول آينشتين في معادلته : ان الطاقة = كتلة المادة \times مربع سرعة الضوء (وسرعة الضوء تساوي (٨١٦ و ٠٠٠) ميلا في الثانية) كما أن الكتلة = الطاقة \div مربع سرعة الضوء .

وبذلك ثبت ، أن الذرة بما فيها من بروتونات والكترونات ليست في الحقيقة الا طاقة متكاثفة ، يمكن تحليلها وارجاعها الى حالتها الاولى . فهذه الطاقة هي الاصل العلمي للعالم في التحليل الحديث ، وهي التي تظهر في أشكال مختلفة ، وصور متعددة ، صوتية ، ومغناطيسية ، وكهربائية ، وكيميائية ، وميكانيكية .

وعلى هذا الضوء ، لم يعد الازدواج بين المادة والاشعاع ، بين الجسيمات والموجات ، أو بين ظهور الكهرباء على صورة مادة أحيانا ، وظهوره على صورة كهرباء أحيانا اخرى . أقول ، لم يعد هذا غريبا ،

بل أصبح مفهومهما بمقدار ، ما دامت كل هذه المظاهر صورا لحقيقة واحدة ، وهي الطاقة .

وقد أثبت التجارب عمليا صحة هذه النظريات ، اذ أمكن للعلماء ان يحولوا المادة الى طاقة ، والطاقة الى مادة . فالمادة تحولت الى طاقة ، عن طريق التوحيد بين نواة ذرة الهيدروجين ونواة ذرة ليشيوم . فقد تتج عن ذلك نواتان من ذرات الهليوم ، وطاقة هي في الحقيقة . الفارق بين الوزن الذري لنواتين من الهليوم ، والوزن الذري لنواة هيدروجين ونواة ليشيوم . والطاقة تحولت الى مادة ، عن طريق تحويل أشعة (جاما) - وهي أشعة لها طاقة وليس لها وزن - الى دقائق مادية ، من الالكترونات السالبة والالكترونات الموجبة التي تتحول بدورها الى طاقة ، اذا اصطدم الموجب منها بالسالب .

ويعتبر أعظم تفجير للمادة توصل اليه العلم ، هو التفجير الذي يسكن للقنبلة الذرية ، والهيدروجينية ان تحققه ، اذ يتحول بسببهما جزء من المادة الى طاقة هائلة .

وتقوم الفكرة في القنبلة الذرية ، على امكان تحطيم نواة ذرة ثقيلة ، بحيث تنقسم الى نواتين أو أكثر ، من عناصر أخف . وقد تحقق ذلك بتحطيم النواة ، في بعض أقسام عنصر اليورانيوم ، الذي يطلق عليه اسم اليورانيوم ٢٣٥ ، نتيجة لاصطدام النيوترون بها .

وتقوم الفكرة في القنبلة الهيدروجينية ، على ضم نوى ذرات خفيفة الى بعضها ، لتكون بعد اتحادها نوى ذرات أثقل منها ، بحيث تكون كتلة النواة الجديدة ، أقل من كتلة المكونات الاصلية . وهذا الفرق في الكتلة . هو الذي يظهر في صورة طاقة . ومن أساليب ذلك دمج اربع

ذرات هيدروجين ، بتأثير الضغط والحرارة الشديدين ، وإنتاج ذرة من عنصر الهليوم ، مع طاقة ، هي الفارق الوزني بين الذرة الناتجة ، والذرات المندمجة ، وهو كسر ضئيل جدا في حساب الوزن الذري .

نتائج الفيزياء الحديثة

ويستنتج من الحقائق العلمية ، التي عرضناها عدة امور :

١ - ان المادة الأصلية للعالم ، حقيقة واحدة مشتركة ، بين جميع كائناته وظواهره ، وهذه الحقيقة المشتركة هي التي تظهر بمختلف الأشكال ، وتنوع بشتى التنوعات .

ب - ان خواص المركبات المادية كلها عرضية ، بالإضافة الى المادة الأصلية . فالماء بما يملك من خاصة السيالان ، ليس شيئا ذاتيا للمادة ، التي يتكون منها ، وانما هو صفة عرضية ، وذلك بدليل انه مركب - كما عرفنا سابقا - من عنصرين بسيطين ، وفي الامكان افراز هذين العنصرين عن الآخر ، فيرجعان الى حالتها الغازية ، وتزول صفة الماء تماما . ومن الواضح ان الصفات التي يمكن ان تزول عن الشيء ، لا يمكن ان تكون ذاتية له .

ج - ان خواص العناصر البسيطة نفسها ، ليست ذاتية للمادة أيضا: فضلا عن خصائص المركبات . والبرهان العلمي على ذلك ما مر بنا من امكان تحول بعض العناصر الى بعض : وبعض ذراتها الى ذرات اخرى ، طبيعيا أو اصطناعيا ، فان هذا امر يدل على ان خصائص العناصر ، انما هي صفات عرضية للمادة ، المشتركة بين جميع العناصر البسيطة . فليست صفات الراديوم ، والرصاص ، والآزوت ، والاكسجين ، ذاتية للمواد ، التي تتمثل في تلك العناصر ، ما دام في الامكان تبديلها البعض بالبعض .

د - وأخيرا ، فنفس صفة المادية أصبحت - على ضوء الحقائق السابقة - صفة عرضية أيضا ، فهي لا تمدو أن تكون لونا من ألوان الطاقة ، وشكلا من أشكالها ، وليس هذا الشكل ذاتيا لها ، لما سبق من أنها قد تستبدل هذا الشكل بشكل آخر : فتحول المادة الى طاقة • ويتحول الكهرّب الى كهرباء •

النتيجة الفلسفية من ذلك

وإذا أخذنا تلك النتائج العلمية ، بعين الاعتبار ، وجب أن ندرسها درسا فلسفيا ، لنعرف ما اذا كان في الامكان ، أن نفترض المادة هي السبب الأعلى (العلة الفاعلية) للعالم أو لا ؟ ولا تردد في أن الجواب الفلسفي على هذا السؤال ، هو النفي بصورة قاطعة ، ذلك لأن المادة الأصيلية للعالم ، حقيقة واحدة عامة ، في جميع مظاهره وكائناته ، ولا يمكن للحقيقة الواحدة أن تختلف آثارها ، وتباين أفعالها • فالتحليل العلمي للماء ، والخشب ، والتراب ، والحديد والآزوت ، والرصاص • والراديوم ، أدى في نهاية المطاف الى مادة واحدة ، نجدها في كل هذه العناصر وتلك المركبات • فلا تختلف مادة كل واحد من هذه الأشياء ، عن مادة غيره ، ولذلك يمكن تحويل مادة شيء الى شيء آخر ، فكيف يمكن أن نسند الى تلك المادة الأساسية ، التي نجدها في الاشياء جميعا ، نترع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة ؟! ولو أمكن هذا ، لكان معناه أن الحقيقة الواحدة ، قد تتناقض ظواهرها ، وتختلف أحكامها • وفي ذلك القضاء الحاسم على جميع العلوم الطبيعية - بصورة عامة ، لأن هذه العلوم قائمة جميعا على أساس أن الحقيقة الواحدة لها ظواهر ، ونواميس معينة لا تختلف : كما درسنا ذلك بكل تفصيل في الجزء السابق من هذه المسألة • فقد قلنا أن تجارب العالم الطبيعي ، لا تقع الا على موارد معينة،

ومع ذلك فهو يشيد قانونه العلمي العام ، الذي يتناول كل ما تنفق حقيقته مع موضوع تجربته . وليس ذلك الا لأن المواد ، التي عم عليها القانون ، يتشمل فيها نفس الواقع الذي درسه في تجاربه الخاصة . ومعنى هذا ، أن الواقع الواحد المشترك لا يمكن ان تتناقض ظواهره وان تختلف آثاره ، والا لو أمكن شيء من ذلك ، لما أمكن للعالم أن يضع قانونه العام . وعلى هذا الاساس نعرف ، ان الواقع المادي المشترك للعالم ، الذي دلى عليه العلم ، لا يمكن ان يكون هو السبب والعلّة الفاعلية له ، لأن العالم مليء بالظواهر المختلفة ، والتطورات المتنوعة .

هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى ، قد علمنا على ضوء النتائج العلمية السابقة ، ان الخصائص والصفات ، التي تبدو بها المادة ، في مختلف مجالات وجودها ، خصائص عرضية للمادة الأصلية ، أو للواقع المادي المشترك . فخصائص المركبات . صفات عرضية للعناصر البسيطة ، وخصائص العناصر البسيطة ، صفات عرضية للمادة الذرية . وصفة المادية نفسها ، هي ايضا عرضية كما سبق ، بدليل امكان سلب كل واحدة من هذه الصفات ، وتجريد الواقع المشترك منها ، فلا يمكن أن تكون المادة ديناميكية . وسببا ذاتيا لاكتساب تلك الخصائص والصفات .

مع التجريبيين

ولنقف قليلا ، عند أولئك الذين يقدسون التجربة والحس العلمي ، ويعلمون بكل صلف ، اننا لا نؤمن بأي فكرة ، ما لم تثبت بالتجربة ، ولم يبرهن عليها عن طريق الحس . وما دامت المسألة الالهية مسألة غيبية ، وراء حدود الحس والتجربة ، فيجب ان نظرحها جانبا ، ونصرف الى ما يمكن الظفر به في الميدان التجريبي ، من حقائق ومعارف . . نقف

عندهم لنسألهم ، ماذا تريدون بالتجربة ؟ وماذا تعنون برفض كل عقيدة لا
برهان عليها من الحس ؟

فان كان فحوى هذا الكلام : انهم لا يؤمنون بوجود شيء . ما لم
يحسوا بوجوده احساسا مباشرا . ويرفضون كل فكرة ما لم يدركوا
واقعها الموضوعي . بأحد حواسهم ، فقد نسفوا بذلك الكيان العلمي كله ،
وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى ، المبرهن عليها بالتجربة التي يقصدونها .
فان اثبات حقيقة علمية بالتجربة ليس معناه الاحساس المباشر بتلك
الحقيقة : في الميدان التجريبي . فـ (نيوتن) — مثلا — حين وضع قانون
انجاذبية العامة ، على ضوء التجربة ، لم يكن قد أحس بتلك القوة
الجاذبية . بشيء من حواسه الخمس ، وانما استكشفها عن طريق ظاهرة
أخرى محسوسة ، لم يجد لها تفسيرا الا بافتراض وجود القوة الجاذبة .
فقد رأى ان السيارات لا تسير في خط مستقيم ، بل تدور دورانا ، وهذه
الظاهرة لا يمكن أن تتم — في نظر نيوتن — لو لم تكن هناك قوة
جاذبة ، لأن مبدأ القصور الذاتي يقضي بسير الجسم المتحرك ، في اتجاه
مستقيم ، ما لم يفرض عليه اسلوب آخر من قوة خارجية . فاتهى من
ذلك الى قانون الجاذبية ، الذي يقرر ان السيارات تخضع لقوة مركزية ،
هي الجاذبية .

وان كان يعني هؤلاء ، الذين ينادون بالتجربة ويقصدونها ، نفس
الاسلوب الذي تم به علميا استكشاف قوى الكون وأسراره ، وهو
درس ظاهرة محسوسة ثابتة بالتجربة ، واستنتاج شيء آخر منها استنتاجا
عقليا ، باعتبار التفسير الوحيد لوجودها . فهذا هو اسلوب الاستدلال
على المسألة الالهية تماما . فان التجارب الحسية والعلمية ، قد أثبتت أن
جميع خصائص المادة الاصلية ، وتطوراتها وتبوعاتها ، ليست ذاتية ؛

وانما هي عرضية ، كحركة السيارات الشسية حول المركز . فكما ان دورانها حوله ليس ذاتيا لها ، بل هي تقتضي بطبيعتها الاتجاه المستقيم في الحركة طبقا لمبدأ القصور الذاتي . . كذلك خصائص العناصر والمركبات . وكما أن ذلك الدوران لما لم يكن ذاتيا ، أتاح لنا أن نبرهن على وجود قوة خارجية جاذبة ، كذلك هذا التنوع والاختلاف في خصائص المادة المشتركة ، يكشف أيضا عن سبب وراء المادة . ونتيجة ذلك هي أن العلة الفاعلية للعالم غير علته المادية ، أي أن سببه غير المادة الخام ، التي تشترك فيها الاشياء جميعا .

مع الديالكتيك

قد مر بنا الحديث عن الديالكتيك ، في الجزء الثاني من هذه المسألة ، وكشفنا عن الاخطاء الرئيسية التي ارتكز عليها ، كإلغاء مبدأ عدم التناقض ونحوه . ونريد الآن أن نبرهن ، على عجزه من جديد عن حل مشكلة العالم ، وتكوين فهم صحيح له ، بقطع النظر عما في ركانزه ونسبه ، من أخطاء ونهايات .

يزعم الديالكتيك أن الاشياء تنتج عن حركة في المادة ، وأن حركة المادة ناشئة ذاتيا عن المادة نفسها ، باعتبار احتوائها على التناقض ، وقيام الصراع الداخلي بين تلك التناقض .

فلنمتحن هذا التفسير الديالكتيكي ، بتطبيقه على الحقائق العلمية ، التي سبق أن عرفناها عن العالم ، لنرى ماذا تكون النتيجة ؟ ان العناصر البسيطة عدة أنواع . ولكل عنصر بسيط رقم ذري خاص به ، وكلمما كان العنصر أرقى كان رقمه أكثر ، حتى ينتهي التسلسل الى اليورانيوم ، أرقى العناصر وأعلاها درجة . وقد أوضح العلم أيضا ، ان مادة هذه

العناصر البسيطة واحدة ومشتركة في الجميع ، ولذا يمكن تبديلها البعض ببعض ، فكيف وجدت أنواع العناصر العديدة في تلك المادة المشتركة ؟ والجواب على أسس التغير الديالكتيكي ، يتلخص في ان المادة قد تطورت من مرحلة الى مرحلة أرقى ، حتى بلغت درجة اليورانيوم . وعلى هذا الضوء يجب أن يكون عنصر الهيدروجين ، نقطة الابتداء في هذا التطور ، باعتباره أخف العناصر البسيطة . فالهيدروجين يتطور دياككتيكا بسبب التناقض المحتوى في داخله ، فيصبح بالتطور الديالكتيكي عنصرا أرقى . أي عنصر الهليوم ، وهذا العنصر بدوره ينطوي على نقيضه ، فيشتعل الصراع من جديد ، بين النفي والاثبات ، بين الوجه السالب والوجه الموجب ، حتى تدخل المادة في مرحلة جديدة ، ويوجد العنصر الثالث ، وهكذا تتصاعد المادة طبقا للجدول الذري .

هذا هو التفسير الوحيد ، الذي يمكن للديالكتيك ان يقدمه في هذا المجال ، تبريرا لديناميكية المادة . ولكن من السهل جدا ، أن تبين عدم امكان الأخذ بهذا التفسير ، من ناحية علمية ، لأن الهيدروجين لو كان مشتملا بصورة ذاتية على نقيضه ، ومتطورا بسبب ذلك طبقا لقوانين الديالكتيك المزعوم ، فلماذا لم تتكامل جميع ذرات الهيدروجين ؟! وكيف اختص هذا التكامل الذاتي ببعض دون بعض ؟! فان التكامل الذاتي لا يعرف التخصيص ، فلو كانت العوامل الخلافة للتطور والترقي ، موجودة في صميم المادة الأولية ، لما اختلفت آثار تلك العوامل ، ولما اختلفت بمجموعة معينة من الهيدروجين ، تحولها الى هليوم وترك الباقي . فنواة الهيدروجين (البروتون) ، اذا كانت تحمل في ذاتها نفيها ، وتتطور تبعا لذلك حتى تصبح بروتونين ، بدلا من بروتون واحد ، لتنتج عن ذلك زوال الماء عن وجه الارض تماما ، لأن الطبيعة اذا فقدت نوى ذرات

الهيدروجين ، وتحولت جميعا الى نوى ذرات الهليوم ، لم يكن من الممكن أن يوجد بعد ذلك ماء .

فما هو السبب الذي جعل تطور الهيدروجين الى هليوم ، مقتصرا على كمية معينة ، وأطلق الباقي من أسر هذا التطور الجبري ؟!

وليس التفسير الديالكتي للمركبات ، أدنى الى التوفيق من تفسير الديالكتيك للعناصر البسيطة . فالماء اذا كان قد وجد طبقا لقوانين الديالكتيك فمعنى ذلك ان الهيدروجين يعتبر اثباتا ، وان هذا الاثبات يثير نقي نفسه ، بتوليد الاوكسجين ، ثم يتحد النقي والاثبات معا ، في وحدة هي الماء ، أو أن نعكس الاعتبار ، فنفرض الاوكسجين اثباتا ، والهيدروجين نقياً ، والماء هو الوحدة التي انطوت على النقي والاثبات معا ، وحصلت نتيجة تكاملية للصراع الديالكتي بينهما ، فهل يمكن للديالكتيك أن يوضح لنا ان هذا التكامل الديالكتيكي ، لو كان يتم بصورة ذاتية وديناميكية ، فلماذا اختص بكمية معينة من العنصرين ، ولم يحصل في كل هيدروجين وأوكسجين ؟؟

ولا نريد بهذا أن نقول ان اليد الغيبية هي التي تباشر كل عمليات الطبيعة وتنوعاتها ، وان الأسباب الطبيعية لا موضع لها من الحساب ، وانما نعتقد ان تلك التنوعات والتطورات ، ناشئة من عوامل طبيعية خارج المحتوى الذاتي للمادة ، وهذه العوامل تتسلسل ، حتى تصل في نهاية التحليل الفلسفي ، الى مبدأ وراء الطبيعة ، لا الى المادة ذاتها .

والنتيجة ، هي ان وحدة المادة الأصلية للعالم ، التي برهن عليها العلم من ناحية ، وتنوعاتها واتجاهاتها المختلفة ، التي دل العلم على انها عرضية وليست ذاتية من ناحية اخرى ، تكشف عن السر في المسألة الفلسفية ، وتوضح ان السبب الاعلى لكل هذه التنوعات والاتجاهات ، لا يكمن في

المادة ذاتها ، بل في سبب فوق حدود الطبيعة . ترجع اليه العوامل الطبيعية الخارجية ، التي تعمل على تنويع المادة وتحديد اتجاهاتها .

المادة والفلسفة

كنا ننطلق في برهاننا على المسألة الالهية ، من المادة بمفهومها العلمي ، التي برهن العلم على اشتراكها ، وعرضية الخصائص بالإضافة اليها .
والآن نريد ان ندرس المسألة الالهية ، على ضوء المفهوم الفلسفي للمادة .
ولاجل ذلك يجب ان نعرف ما هي المادة ؟ وما هو مفهومها العلمي والفلسفي ؟

نعني بمادة الشيء ، الاصل الذي يتكون منه الشيء . فمادة السرير هي الخشب ، ومادة الثوب هي الصوف . ومادة الورق هي القطن ، بمعنى أن الخشب والصوف والقطن ، هي الأشياء التي يتكون منها السرير والثوب والورق . ونحن كثيرا ما نعين مادة للشيء ، ثم نرجع الى تلك المادة لنحاول معرفة مادتها ، أي الاصل الذي تتكون منه ، ثم نأخذ هذا الاصل ، فتتكلم عن مادته وأصله أيضا . فالقربة اذا سلطنا ميم تتكون ؟ أجبنا بأنها تكون من عدة عمارات ، ودور . فالعمارات والدور هي مادة القربة ، ويتكرر السؤال عن هذه العمارات والدور ، ما هي مادتها ؟ ويجاب عن السؤال بأنها تتركب من الخشب والآجر والحديد . وهكذا نضع لكل شيء مادة ، ثم نضع للمادة بدورها أصلا تتكون منه ، ويجب ان تنتهي في هذا التسلسل الى مادة أساسية ، وهي المادة التي لا يمكن ان يوضع لها مادة بدورها .

ومن جراء ذلك انبثق في المجال الفلسفي والعلمي ، السؤال عن المادة الأساسية والأصلية للعالم ، التي ينتهي اليها تحليل الأشياء في أصولها

وموادها . وهذا السؤال يعتبر من أهم الأسئلة الرئيسية في التفكير البشري ، العلمي والفلسفي . ويقصد بالمادة العلمية ، أعرق ما تكشفه التجربة من مواد للعالم ، فهي الأصل الاول في التحليلات العلمية . ويقصد بالمادة الفلسفية ، أعرق مادة للعالم ، سواء أكان من الممكن ظهورها في المجال التجريبي أم لا .

وقد مر بنا التحدث عن المادة العلمية ، وعرفنا أن أعرق مادة توصل إليها العلم هي الذرة ، بأجزائها من النوى والكهارب ، التي هي تكاثف خاص للطاقة . ففي العرف العلمي ، مادة الكرسي هي الخشب ، ومادة الخشب هي العناصر البسيطة التي يأتلف منها ، وهي : الاوكسجين ، والكربون ، والهيدروجين . ومادة هذه العناصر هي الذرات ، ومادة الذرة هي أجزاؤها الخاصة من البروتونات والالكترونات وغيرها . وهذه المجموعة الذرية ، أو الشحنات الكهربائية المتكاثفة ، هي المادة العلمية العميقة ، التي اثبتتها العلم بالوسائل التجريبية .

وهنا يجيء دور المادة الفلسفية ، لنعرف ما اذا كانت الذرة في الحقيقة هي أعرق وأبسط مادة للعالم ، أو انها بدورها مركبة أيضا من مادة وصورة ؟ فالكرسي كما عرفنا مركب من مادة وهي الخشب ، وصورة هي هيئته الخاصة . والماء مركب من مادة وهي ذرات الاوكسجين ، والهيدروجين ، وصورة وهي خاصية السيلان ، التي تحصل عند التركيب الكيماوي بين الغازين . فهل الذرات الدقيقة هي المادة العلمية للعالم كذلك أيضا ؟

والرأي الفلسفي السائد ، هو أن المادة الفلسفية أعرق من المادة العلمية بمعنى ان المادة الاولى في التجارب العلمية ، ليست هي المادة

الأساسية في النظر الفلسفي ، بل هي مركبة من مادة - أبسط منها -
وصورة ، وتلك المادة الأبسط ، لا يمكن اثباتها بالتجربة ، وإنما يبرهن
على وجودها بطريقة فلسفية •

تصحيح الاخطاء

وعلى ضوء ما سبق ، يمكن أن نعرف ان النظرية الذرية
لـ (ديمقريطس) ، - القائلية ، بأن أصل العالم عبارة عن ذرات أصلية
لا تنجز - لها جانبان : أحدهما علمي ، والآخر فلسفي • فالجانب العلمي
هو ان بنية الأجسام مركبة من ذرات صغيرة ، يتخلل بينها الفراغ ،
وليس الجسم كتلة متصلة ، وان بدا لحواسنا كذلك ، وتلك الوحدات
الصغيرة هي مادة الاجسام جميعا • والجانب الفلسفي ، هو ان ديمقريطس
زعم أن تلك الوحدات والذرات ، ليست مركبة من مادة وصورة ، اذ
ليست لها مادة أعمق وأبسط منها ، فهي المادة الفلسفية ، أي أعمق
وأبسط مادة للعالم •

وقد اختلط هذان الجانبان من النظرية ، على كثير من المفكرين ،
فبدأ لهم ان عالم الذرة ، الذي كشفه العلم الحديث بالاساليب التجريبية ،
يرهن على صحة النظرية الذرية • فلم يعد من الممكن تخطئة
(ديمقريطس) في تفسيره للأجسام - كما خطاه الفلاسفة السابقون - بعد
أن تجلّى للعلم عالم الذرة الجديد ، وان اختلف التفكير العلمي الحديث ،
• تفكير ديمقريطس ، في تقدير حجم الذرة وتصوير بنيتها •

ولكن الواقع ان التجارب العلمية الحديثة عن الذرة ، انما تثبت
صحة الجانب العلمي ، من نظرية ديمقريطس ، فهي تدل على ان الجسم
مركب من وحدات ذرية ، ويشتمل على فراغ يتخلل بين تلك الذرات ،
وليس متصلا كما يصوره الحس لنا • وهذه هي الناحية العلمية من

نظرية ، التي يمكن للتجربة ان تكشف عنها . وليس للفلسفة كلمة في هذا الموضوع ، لأن الجسم من ناحية فلسفية ، كما يمكن ان يكون متصلا . كذلك يمكن أن يكون محتويا ، على فراغ تتخلله أجزاء دقيقة .

وأما الجانب الفلسفي في نظرية ديمقريطس ، فلا تمسه الكشوف العلمية بشيء ، ولا تبرهن على صحته ، بل تبقى مسألة وجود مادة أبسط من المادة العلمية في ذمة الفلسفة ، بمعنى ان الفلسفة يمكنها أن تأخذ عنق مادة ، توصل إليها العلم في الميدان التجريبي ، وهي الذرة ومجموعتها الخاصة ، فتبرهن على أنها مركبة من مادة أبسط وصورة . ولا يتناقض ذلك مع الحقائق العلمية ، لأن هذا التحليل والتركيب الفيلسفي ، ليس مما يمكن ان يظهر في الحقل التجريبي .

وكما أخطأ هؤلاء في زعمهم ، ان التجارب العلمية تدلل على صحة النظرية بكاملها . مع انها متصلة بجانبها العلمي فقط ، كذلك أخطأ عدة من الفلاسفة الأقدمين ، الذين رفضوا الجانب الفلسفي من النظرية ، فعمموا الرفض للناحية العلمية أيضا ، وادعوا - من دون سند علمي أو فلسفي - ان الاجسام متصلة ، وأنكروا الذرة والفراغ في محتواها الداخلي .

والموقف الذي يجب أن نقفه في المسألة ، هو أن تقبل الجانب العلمي من النظرية ، الذي يؤكد ان الأجسام ليست متصلة ، وانها مركبة من ذرات دقيقة الى الغاية . فان هذا الجانب قد كشفت عنه الفيزياء الذرية ، بصورة لا تدع مجالا للشك . وأما الجانب الفلسفي من النظرية ، انقائل بنساطة تلك الوحدات ، التي تكشف عنها الفيزياء الذرية . فنرفضه ، لأن الفلسفة تبرهن على ان الوحدة ، التي تكشف عنها الفيزياء - مهما كانت دقيقة - مركبة من صورة ومادة . ونطلق على هذه المادة

اسم المادة الفلسفية ، لأنها المادة الأبسط ، التي يثبت وجودها بطريقة فلسفية لا علمية . وقد حان لنا الآن ان ندرس هذه الطريقة الفلسفية .

المفهوم الفلسفي للمادة

لما كانت المسألة التي تتناولها فلسفية ، ودقيقة الى حد ما ، يجب ان نمشي بتؤدة وهدوء ، ليمكن القارئ من متابعة السير . ولذا فلنبداً — أولاً — بالماء والكرسي ونظائرهما ، لنعرف كيف صدقت الفلسفة ، بأنها مركبة من مادة وـ ورة ؟

ان الماء يتمثل في مادة سائلة ، وهو في نفس الوقت قابل لأن يكون غازاً ، ومركز هذه القابلية ليس هو السيلان ، لأن صفة السيلان لا يمكن أن تكون غازاً . بل مركزه المادة المحتواة في الماء السائل . فهو — اذن — مركب من حالة السيلان ، ومادة تتصف بتلك الحالة ، وهي قابلة للغازية أيضاً . والكرسي يتمثل في خشب مصنوع على هيئة خاصة ، وهو يقبل أن يكون منضدة ، وليست هيئة الكرسي هي التي تقبل ان تكون منضدة ، بل المادة . فمررنا من ذلك ان الكرسي مركب من هيئة معينة ، ومادة خشبية تصلح لأن تكون منضدة ، كما صلحت لأن تكون كرسيًا . وهكذا في كل مجال ، اذا لوحظ ان الكائن الخاص قابل للاتصاف ، بنقيض صفته الخاصة ، فان الفلسفة تبرهن بذلك ، على ان له مادة ، وهي التي تقبل للاتصاف بنقيض تلك الصفة الخاصة .

ولنأخذ مسألتنا على هذا الضوء . فقد عرفنا ان العلم يوضح ان الجسم ليس شيئاً واحداً ، بل هو مركب من وحدات أساسية ، تسبح في فراغ . وهذه الوحدات باعتبارها الوحدات الأخيرة ، في التحليل العلمي ، فهي بدورها ليست مركبة من ذرات اصغر منها ، والا لم تكن الوحدات

النهائية للمادة . وهذا صحيح ، فالفلسفة تمطي للعلم حريته الكاملة ، في تعيين الوحدات النهائية . التي لا يتخللها فراغ ولا تحتوي على أجزاء .
وحيثما يعين العلم تلك الوحدات ، يجيء دور الفلسفة . فتبرهن على أنها مركبة من صورة ومادة أبسط . فنحن لا نتصور وحدة مادية من دون اتصال ، لأنها لو لم تكن متصلة اتصالاً حقيقياً ، لكنت محتوية على فراغ تتخلله أجزاء ، كالجسم . فمعنى الوحدة هي ان تكون متصلة ، فلا تكون وحدة حقيقية بلا اتصال ، ولكنها في نفس الوقت قابلة للتجزئة والانفصال أيضاً . ومن الواضح ان ما يقبل التجزئة والانفصال ، ليس هو نفس الاتصالية المقومة للوحدة المادية ، لأن الاتصال لا يمكن أن يتصف بالانفصال كما ان السيولة لم يكن من الممكن ان تتصف بالغازية .
فيجب ان تكون للوحدة مادة بسيطة، وهي التي تقبل التجزئة والانفصال .
ويؤدي ذلك الى اعتبارها مركبة من مادة ، وصورة . فالمادة هي القابلة للتجزئة والانفصال ، الهادم للوحدة ، كما انها هي القابلة للاتصال أيضاً ، الذي يحقق الوحدة ، وأما الصورة فهي نفس هذه الاتصالية، التي لا يمكن ان تتصور وحدة مادية من دونها .

ولكن المسألة التي تواجهنا في هذه المرحلة ، هي ان الفلسفة كيف يمكنها معرفة ، أن الوحدات الأساسية في المادة قابلة للتجزئة والانفصال ؟ وهل يوجد سبيل الى ذلك الا بالتجربة العلمية ؟ والتجربة العلمية لم تثبت قابلية الوحدات الأساسية في المادة ، للتجزئة والانقسام .

ومرة اخرى تؤكد ، على ضرورة عدم الخلط بين المادة العلمية والمادة الفلسفية . ذلك ان الفلسفة لا تدعي ان تجزئة الوحدة أمر ميسور ، بالأجهزة والوسائل العلمية التي يملكها الانسان ، فان هذه الدعوى من حق العلم وحده ، وانما تبرهن على ان كل وحدة فهي قابلة

للالقسام والتجزئة ، وان لم يمكن تحقيق الانقسام خارجا بالوسائل العلمية ، ولا يمكن ان يتصور وحدة من دون قابلية الانقسام ، أي لا يمكن ان يتصور جزء لا يتجزأ .

الجزء والفيزياء والكيمياء

فمسألة الجزء الذي لا يتجزأ ليست مسألة علمية ، وانما هي فلسفية خالصة . وبذلك نعرف ان الطرق أو الحقائق العلمية التي اتخذت للإجابة عن هذه المسألة ، والتدليل على وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، أو على نفيه .. ليست صحيحة مطلقا . ونشير الى شيء منها :

١ - قانون النسب ، الذي وضعه (والتن) في الكيمياء ، لا يوضح ان الاتحاد الكيميائي بين العناصر . يجري طبقا لنسب معينة وركزه على أساس أن المادة تتألف من دقائق صغيرة . لا تقبل التجزئة .

ومن الواضح ان هذا القانون . انما يعمل في مجاهه الخاص كقانون كيميائي ، ولا يمكن ان تحل به مشكلة فلسفية : لأن قصارى ما يوضحه ، هو ان التفاعلات والتركيبات الكيماوية ، لا يمكن ان تتم الا بين مقادير معينة من العناصر ، في ظروف وشروط خاصة . واذا لم تحصل المقادير والنسب المعينة ، فلا يوجد تفاعل وتركيب . ولكنه لا يوضح ما اذا كانت تلك المقادير قابلة للانقسام بحد ذاتها اولا ؟ فيجب علينا اذن ان نفرق بين الناحية الكيميائية من القانون ، والناحية الفلسفية . فهو من الناحية الكيميائية ، يثبت ان خاصية التفاعل الكيميائي توجد في مقادير معينة ، ولا يمكن ان تتحقق في أقل من تلك المقادير ، وأما من الناحية الفلسفية ، فلا يثبت ان تلك المقادير هل هي اجزاء لا تتجزأ أولا ، ولا صلة لذلك بالجانب الكيميائي من القانون مطلقا .

ب - المرحلة الاولى من الفيزياء الذرية ، التي حصل فيها اكتشاف الذرة ، فقد بدا آنذاك لبعض ، ان الفيزياء في هذه المرحلة قد وضعت حدا فاصلا للنزاع في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ، لأنها كشفت عن هذا الجزء بالأساليب العلمية . ولكن من الواضح - على ضوء ما سبق - أن هذا الاكتشاف لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ بمعناه الفلسفي ، لأن وصول التحليل العلمي الى ذرة لا يستطيع أن يجزئها ، لا يعني انها غير قابلة للتجزئة بحد ذاتها .

ج - المرحلة الثانية من الفيزياء الذرية ، التي اعتبرت - على العكس من المرحلة الاولى - دليلا قاطعا على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأن العلم استطاع في هذه المرحلة ، ان يجزئ الذرة ويفجرها ، وتبخرت بذلك فكرة الجزء الذي لا يتجزأ .

ولست هذه المرحلة الا كالمرحلة السابقة ، في عدم صلتها بمسألة الجزء الذي لا يتجزأ ، من ناحيتها الفلسفية . ذلك ان انقسام الذرة أو تحطيم نواتها ، انما يغير فكرتنا عن الجزء ، ولا يقضي بصورة نهائية على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ . فالذرة التي لا تنقسم بمعناها الذي كان لا يتصوره (ديمقريطس) ، أو بمعناها الذي وضع (والتن) على أساسه قانون النسب في الكيمياء .. قد تلاشى بتفجير الذرة ، ولكن هذا لا يعني أن المشكلة قد انتهت ، فان الوحدات الأساسية في عالم المادة ، وهي الشحنات الكهربائية ، سواء أكانت على شكل ذرات وأجرام مادية، أم على شكل أمواج ، تواجه السؤال الفلسفي عما اذا كانت قابلة للتجزئة أو لا .

الجزء والفلسفة

وهكذا اتضح في دراستنا ، أن مشكلة الجزء يجب أن تحل بطريقة فلسفية .

والمفلسفة طرق كثيرة للبرهنة فلسفيا ، على أن كل وحدة تقبل الانقسام ولا يوجد جزء لا يتجزأ . ومن أوضح تلك الطرق ان نرسم دائرتين كالرحى : احدهما في داخل الاخرى ، ونقطة الوسط في الرحي هي مركز كلتا الدائرتين ، ونضع نقطة على موضع معين من محيط الدائرة الكبيرة ، ونقطة موازية لها على محيط الدائرة الصغيرة . ومن الواضح اننا اذا حركنا الرحي تحركت كلتا الدائرتين . فلنحرك الرحي ونجعل النقطة التي وضعناها على الدائرة الكبيرة ، تتحرك طبقا لحركتها ، ولكن لا نسمح لها بالحركة الا بمقدار احدى الوحدات المادية ، ثم نلاحظ في تلك اللحظة النقطة الموازية لها ، في الدائرة الصغيرة ، لتتساءل هل طوت من المسافة نفس المقدار ، الذي طوته النقطة المقابلة لها من الدائرة الكبيرة وهو وحدة كاملة ، أو لم تطو الا بعضه ؟ اما انها طوت نفس المقدار ، فهو يعني ان النقطتين سارتا مسافة واحدة ، وهذا مستحيل ، لأننا نعلم ان النقطة مهما كانت أبعد عن المركز الرئيسي للدائرة ، تكون حركتها أسرع ، ولذا تطوي في كل دورة مسافة أطول مما تطويه النقطة القريبة في تلك الدورة ، فلا يمكن ان تتساوى النقطتان فيما طوتهما من المسافة . وأما أن النقطة القريبة طوت جزءا من المسافة ، التي طوتها النقطة البعيدة ، فهذا يعني ان الوحدة التي اجتازتها النقطة البعيدة ، يمكن تجزئتها وتقسيمها ، وليست وحدة لا تتجزأ . وهكذا يتضح أن أصحاب الفكرة القائلة بالوحدة التي لا تتجزأ . يواجهون موقفا حرجا ، لانهم لا يمكنهم أن يعتبروا النقطة البعيدة

والقريبة متساويتين ، في مقدار الحركة ، ولا مختلفتين . ولم يبق لهم الا أن يزعموا لنا ان النقطة الموازية في اندائرة الصغيرة كانت ساكنة ولم تتحرك ، وكلنا نعلم أن الدائرة القريبة من المركز ، لو كانت ساكنة في اللحظة التي تحركت فيها الدائرة الكبيرة ، لثرت على ذلك تفكك اجزاء الرحي وتصدها .

وهذا البرهان يوضح لنا ان أي وحدة مادية نفترضها ، فهي قابلة للتجزئة . لأنها حينما تطويها النقطة البعيدة عن المركز في حركتها . تكون النقطة القريبة قد قطعت جزءا منها .

واذا كانت الوحدة المادية قابلة للتجزئة والانفصال . فهي مؤلفة — اذن — من مادة بسيطة . تركز فيها قابلية التجزئة ، واتصالية مقومة لوحدها . وهكذا يتضح ان وحدات العالم المادي مركبة من مادة وصورة .

النتيجة الفلسفية من ذلك

وحين يتبلور المفهوم الفلسفي للمادة . القاضي باثلاثتها من مادة وصورة ، نعرف ان المادة العملية ، لا يمكن ان تكون هي المبدأ الاول للعالم . لأنها بنفسها تنطوي على تركيب بين المادة والصورة . ولا يمكن لكل من الصورة والمادة ، أن يوجد مستقلا عن الآخر ، فيجب أن يوجد فاعل أسبق لعملية التركيب ، تلك التي تحقق للوحدات المادية وجودها .

وبكلمة أخرى ، ان المبدأ الاول هو الحلقة الاولى من سلسلة الوجود ، وتسلسل الوجود يبدأ حتما بالواجب بالذات ، كما عرفنا في الجزء السابق في هذه المسألة . فالمبدأ الاول هو الواجب بالذات ،

وباعتباره كذلك يجب أن يكون غيب في كيانه ووجوده عن شيء آخر .
والتوحدات الأساسية في المادة ليست غنية في كيائها المادي ، عن فاعل
خارجي . لأن كيائها مؤتلف من مادة وصورة ، فهي بحاجة إليهما معا ،
وكل من المادة والصورة بحاجة الى الآخر في وجوده ، فينتج من ذلك
كله ان نعرف ان المبدأ الاول . خارج عن حدود المادة . وأن المادة
الفلسفية للعالم — القابلة للاتصال والانفصال — بحاجة إلى سبب خارجي ،
يحدد وجودها الاتصالي أو الانفصالي .

المادة والحركة

المادة في حركة مستمرة وتطور دائم ، وهذه حقيقة متفق عليها
بيننا جميعا والحركة تحتاج الى سبب محرك لها . وهذه حقيقة اخرى
مسلمة بلا جدال . والمسألة الأساسية في فلسفة الحركة ، هي أن
المادة المتحركة ، هل يمكن ان تكون هي علة للحركة وسببا لها ؟ وفي
صيغة اخرى ان المتحرك موضوع الحركة ، والمحرك سبب الحركة ، فهل
يمكن أن يكون الشيء الواحد ، من الناحية الواحدة ، موضوعا للحركة
وسببا لها في وقت واحد ؟

والفلسفة الميتافيزيقية تجيب على ذلك ، مؤكدة ان من الضروري
تعدد المتحرك والمحرك ، لأن الحركة تطور وتكامل تدريجي للشيء
الناقص ، ولا يمكن للشيء الناقص ان يطور نفسه ، ويكمل وجوده
تدريجيا بصورة ذاتية ، فان الناقص لا يكون سببا في الكمال . وعلى
هذا الاساس وضعت في المفهوم الفلسفي للحركة قاعدة ثنائية بين المحرك
والمتحرك ، وفي ضوء هذه القاعدة نستطيع ان نعرف ، ان سبب الحركة

التطورية للمادة في صميمها وجوهرها ، ليس هو المادة ذاتها ، بل مبدأ وراء المادة ، يمدّها بالتطور الدائم ، ويفيض عليها الحركة الصاعدة والتكامل المتدرج .

وعلى العكس من ذلك المادية الديالكتيكية : فانها لا تعترف بالثنائية بين المادة المتحركة وسبب الحركة ، بل تعتبر المادة نفسها سببا لحركتها وتطورها .

فالحركة - ادن - تفسيران :

أما التفسير الديالكتيكي . الذي يعتبر المادة نفسها سببا للحركة ، فالمادة فيه هي الرصيد الأعظم للتطور المتكامل . وقد فرض هذا على الديالكتيك القول ، بأن المادة منطقية ذاتيا على الاطوار والكمالات ، التي تحقّقها الحركة في سيرها المتجدد . والسر في اضطراب الديالكتيك الى هذا القول ، هو تبرير التفسير المادي للحركة ، لأن سبب الحركة ورصيدها ، لا بد أن يكون محتويا ذاتيا على ما يمّون الحركة ويمدّها به ، من أطوار وتكاملات ، وحيث ان المادة عند الديالكتيك ، هي السبب الممّون لحركتها : والدافع بها في مجال التطور . . كان لزاما على الديالكتيك ان يعترف للمادة بخصائص الاسباب والعلل . ويعتبرها محتوية ذاتيا على جميع النقاظ التي تتدرج الحركة في تحقيقها ، لتصلح ان تكون منبثقا للتكامل وممّونا أساسيا للحركة . وهكذا اعترف بالتناقض كنتيجة حتمية لتسلسله الفلسفي ، فنبدأ مبدأ عدم التناقض ، وزعم ان المتناقضات مجتمعة دائما في محتوى المادة الداخلي ، وان المادة بهذه الثروة المحتواة تكون سببا للحركة والتكامل .

وأما التفسير الالهي للحركة ، فيبدأ مستفهما عن تلك المتناقضات ، التي يزعم الديالكتيك احتواء المادة عليها ، فهل هي موجودة في المادة

جميعا بالفعل ، أو انها موجودة بالقوة ؟ ثم يستبعد الجواب الاول نهائيا ، لأن المتناقضات لا يمكن لها - بحكم مبدأ عدم التناقض - أن تجتمع بالفعل ، ولو اجتمعت بالفعل لجمدت المادة وسكنت . ويبقى بعد ذلك الجواب الثاني ، وهو ان تلك النقااض موجودة بالقوة ، ومعنى وجودها بالقوة ان المادة فيها استعداد لتقبل التطورات المتدرجة ، وامكانية للتكامل الصاعد بالحركة . وهذا يعني انها فارغة في محتواها الداخلي عن كل شيء ، سوى القابلية والاستعداد . والحركة في هذا الضوء خروج تدريجي من القابلية الى الفعلية ، في مجال التطور المستمر ، وليست المادة هي العلة الدافعة لها ، لأنها خالية من درجات التكامل ، التي تحققها أشواط التطور والحركة . ولا تحمل الا امكانها واستعدادها . فلا بد - اذن - من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة ، وممونها الأساسي خارج حدودها ، ولا بد أن يكون هذا السبب هو الله تعالى ، الحاوي ذاتيا على جميع مراتب الكمال .

المادة والوجدان

ان موقفنا من الطبيعة ، وهي زاخرة بدلائل القصد والغاية والتدبير ، كموقف عامل يكتشف في حفريات ، أجهزة دقيقة مكتنزة في الارض ، فان هذا العامل سوف لا يشك في أن هناك يدا فنانة ، ركبت تلك الأجهزة بكل دقة وعناية ، تحقيقا لأغراض معينة منها ، وكلما عرف العامل حقائق جديدة ، عن دقة الصنع في تلك الأجهزة ، وآيات الفن والابداع فيها ، ازداد اكبارا للفنان الذي أنشأ تلك الأجهزة وتقديرا لنبوغه وعقله فكذلك نقف أيضا نفس هذا الموقف ، الذي توحى به طبيعة الانسان ووجدانه ، من الطبيعة بصورة عامة ، مستوحين من

أسرارها وآياتها عظمة المبدع الحكيم الذي أبدعها ، وجلال العقل الذي انبثقت عنه .

فالطبيعة اذن ، صورة فنية رائعة ، والعلوم الطبيعية هي الادوات البشرية ، التي تكشف عن ألوان الابداع في هذه الصورة ، وترفع الستار عن اسرارها الفنية وتصور الوجدان البشري العام ، بالدليل تلو الدليل على وجود الخالق المدبر الحكيم وعظته وكماله . وهي كلما ظفرت في شتى ميادينها بنصر . أو كشفت عن سر ، أمدت الميتافيزيقية بقوة جديدة . وأنحت الانسانية بدليل جديد ، على العظمة الخلاقة المبدعة ، التي أبدعت تلك الصورة الخالدة ونظمتها ، بما يدعو الى الدهشة والاعجاب والتقديس . وهكذا لا تدع الحقائق التي أعلنها العلم الحديث ، مجالاً للرب في مسألة الاله القادر الحكيم . فاذا كانت البراهين الفلسفية ، تملأ العقل يقينا واعتقادا ، فان المكتشفات العلمية الحديثة ، تملأ النفس ثقة وإيمانا بالعناية الالهية ، والتفسير الفيني للاصول الاولى للوجود .

المادة والفيزيولوجيا

خذ اليك فيزيولوجيا الانسان ، في حقائقها المدهشة ، واقرأ فيها عظمة الخالق ودقته ، في كل ما تشرحه من تفاصيل ، وتوضحه من أسرار . فهذا جهاز الهضم ، أعظم معمل كيميائي في العالم ، بما يتغنى به من أساليب تحليل الاغذية المختلفة تحليلًا كيميائيًا مدهشًا ، وتوزيع المواد الغذائية الصالحة توزيعًا عادلاً ، على بلايين الخلايا الحية ، التي يألف منها جسم الانسان ، اذ تتلقى كل خلية مقدار حاجتها ، فيتحول الى عظام . وشعر ، وأسنان ، وأظافر ، وأعصاب ، طبق خطة مرسومة للوظائف المفروضة عليها ، في نظام لم تعرف الانسانية ادق منه وأروع .

ونظرة واحدة الى تلك الخلايا الحية ، التي تنطوي على سر الحياة،
تملأ النفس دهشة واعجابا بالخلية ، حين تتكيف بمقتضيات مضمها
وظروفها . فكأن كل خلية تعرف هندسة العضو ، انذني تتوفر على
ايجاده مع سائر الخلايا المشتركة معها في ذلك العضو ، وتدرك وظيفته ،
وكيف يجب أن يكون .

وجهاز الحس البصري ، الصغير المتواضع في حجمه . لا يقل عن كل
ذلك روعة واتقانا ، ودلالة على الارادة الواعية ، والعقل الخالق . فقد
ركب تركيا دقيقا كاملا . لم يكن يتم الابصار بدون شيء من أجزائه .
فالشبكة التي تعكس العدسة عليها النور ، تتكون من تسع طبقات
منفصلة ، مع انها لا تزيد في سمكها على ورقة رقيقة ، والطبقة الأخيرة
منها تتكون من ثلاثين مليونا من الاعواد ، وثلاثة ملايين من المخروطات .
وقد نظمت هذه الاعواد والمخروطات ، تنظيما محكما رائعا ، غير أن
الأشعة الضوئية ترسم عليها ، بصورة معكوسة ، ولذا شاعت العناية
الخالقة ، ان يزود جهاز الابصار - وراء تلك الشبكة - بملايين من
خرائط الاعصاب ، وعندها تحدث بعض التغيرات الكيميائية ، ويحصل
أخيرا ادراك الصورة بوضعها الصحيح .

فهل يكون هذا التصميم الجبار ، الذي يضن عملية الابصار على
أفضل وجه من فعل المادة على غير هدى وقصد ، مع أن مجرد كشفه
يحتاج الى جهود فكرية جبارة ؟!

المادة والبيولوجيا

وخذ اليك بعد ذلك البيولوجيا ، وعلم الحياة . فانك سوف تجد
سرا آخر من الاسرار الالهية الكبرى ، سر الحياة الغامض ، الذي يملأ
الوجدان البشري اطمئنانا بالمفهوم الالهي ، ورسوخا فيه . فقد انهارت

في ضوء علم الحياة ، نظرية التولد الذاتي ، التي كانت تسود الذهنية
مادية ، ويعتقد بها السطحيون والمعوام بصورة عامة ، ويسوقون
لإستشهاد عليها أمثلة عديدة . من الحشرات التي تبدو - في زعمهم -
وكانها تولدت ذاتيا ، تحت عوامل طبيعية معينة ، دون ان تشمل
من أحياء أخرى ، كالديدان التي تتكون في الامعاء ، أو في قطعة
من اللحم اذا عرضت للهواء مدة من الزمان ، ونحو ذلك من الأمثلة ،
التي كانت توحي بها مذاجة التفكير المادي . ولكن التجارب العلمية
القاضعة ، برهنت على بطلان نظرية التولد الذاتي ، وان الديدان لم تكن
لتتولد الا بسبب جراثيم الحياة ، التي كانت تشتمل عليها قطعة اللحم ...

وقد استأنفت المادية حملتها من جديد ، لتركيز نظرية التولد
الذاتي . حين صنع اول مجهر مركب ، على يد (انطون فان لوينهوك) ،
فاكتشف به عالما جديدا من العضويات الصغيرة ، واستطاع هذا
المجهر ، أن يبرهن على أن قطرة الماء من المطر ، لا توجد فيها جراثيم ،
وانما تتولد هذه الجراثيم بعد نزولها الى الارض . فرفع الماديون
أصواتهم وهللوا للنصر الجديد ، في ميدان الحيوانات الميكروبية ،
بعد أن عجزوا عن اقضاء النطفة ، وتركيز نظرية التوالد الذاتي
في الحيوانات المرئية بالعين المجردة . وهكذا تراجعوا الى الميدان ،
ولكن على مستوى اخفض ، واستمر الجدل حول تكون الحياة بين
الماديين وغيرهم ، الى القرن التاسع عشر ، حيث وضع (لويس باستور)
حدا لذلك الصراع ، وأثبت بتجاربه العلمية ، ان الجراثيم والميكروبات،
التي تعيش في الماء ، كائنات عضوية مستقلة ، ترد الى الماء من
الخارج ثم تتوالد فيه .

ومرة أخرى ، حاول الماديون أن يعلقوا بخيط من الامل الموهوم ،

فتركوا ميادين فشلهم الى ميدان جديد ، هو ميدان التخثير ، حيث حاول بعضهم ان يطبق نظرية التوالد الذاتي ، على الكائنات العضوية المجهرية ، التي ينشأ بسببها الاختمار . ولكن سرعان ما باءت هذه المحاولة بالفشل ، كالمحاولات السابقة ، وذلك على يد (باستور) أيضا ، حين أظهر أن التخثير لا يحصل في المادة لو حفظت بمفردها ، وقطعت علاقتها بالخارج ، وانما يوجد بسبب انتقال كائنات عضوية معينة اليها ، وتوالدها فيها .

وهكذا ثبت في نهاية المطاف ، على شتى أقسام الحيوان - وحتى الحيوانات الدقيقة ، التي اكتشفت حديثا ولم يكن من الممكن رؤيتها بالمجهر العادي - ان الحياة لا تنشأ الا من الحياة ، وان النطفة لا التولد الذاتي هي القانون العام السائد في دنيا الاحياء .

ويقف الماديون عند هذه النتيجة الحاسمة ، موقفا حرجا ، لأن نظرية التوالد الذاتي ، اذا كانت قد سقطت من الحساب ، في ضوء البحوث العلمية ، فكيف يمكنهم ان يمللوا نشوء الحياة على وجه الأرض ؟! وهل يبقى للوجدان البشري مستساغ - بعد ذلك - لاغماض عينه في النور، وغض بصره عن الحقيقة الالهية الناصعة ، التي اودعت سر الحياة في الخلية ، أو الخلايا الاولى ؟! والا فلماذا كفت الطبيعة عن عملية التوالد الذاتي الى الابد ، بمعنى ان التفسير المادي لخليّة الحياة الاولى ، بالتوالد الذاتي ، لو كان صحيحا ، فكيف يمكن للمادية ان تملل عدم حدوث التوالد الذاتي مرة اخرى في الطبيعة ، على مر الزمن منذ الآماد البعيدة ؟! والواقع انه سؤال محير للمادية ، وممن الطريف ان يجب عليه العالم السوفيّاتي (اوبارين) قائلا : اذا كان بث الحياة عن طريق التفاعل المادي، الطويل الأمد ، لا يزال ممكنا في كواكب اخرى غير كوكبنا - يعني الأرض - ففي هذا الكوكب لم يعد له مكان ، ما دام هذا البحث

أصبح يحدث عن طريق أسرع وأقرب . وهو طريق التوالد البشري
الزواجي . ذلك لأن التفاعل الجديد حل محل التفاعل البدائي البيولوجي
والكيسي . وجعله غير ذي لزوم ^(١) .

هذا هو كل جواب (أوبارين) على المشكلة ، وهو جواب غريب حقاً .
فانظر انيه كيف يجعل استغناء الطبيعة ، عن عملية التوليد الذاتي ، بسبب
انها عملية لا لزوم لها . بعد ان وجدت الطريق الاسرع والأقرب ، السى
اتاج الحياة ، كانه يتكلم عن قوة عاقلة واعية ، ترك عملية شاقة ، بعد
ان تهيأ لها الوصول الى الهدف من طريق أيسر . فمتى كانت الطبيعة
تترك نواميسها وقوانينها ، لأجل ذلك ؟! واذا كان التولد الذاتي قد جرى
أول الأمر ، طبقاً لقوانين ونواميس معينة ، كما يتولد الماء من التركيب
الكيميائي الخاص ، بين الأوكسجين والهيدروجين ، فمن الضروري أن
يتكرر طبقاً لتلك القوانين والنواميس ، كما يتكرر وجود الماء متى وجدت
العوامل الكيميائية الخاصة ، سواء كان للماء لزوم أم لا . اذ ليس اللزوم
في عرف الطبيعة ، الا ضرورة المنبثقة عن قوانينها ونواميسها ، فبأي
سبب اختلفت تلك القوانين والنواميس ؟!

المادة وعلم الوراثة

ولندع ذلك الى علم الوراثة ، الذي أخذ بمجامع الفكر البشري
ويطأطأ له الانسان اعظاما واكبارا . فكم ندهش اذا عرفنا ان الميراث
المضوي للفرد ، تضمه كله المادة النووية الحية لخلايا التناسل ، التي
تسمى (الجر بلازم) ، وان مرد جميع الصفات الوراثية ، الى اجزاء

(١) قصة الانسان ص ١٠ .

مجهرية بالغة الدقة وهي الجينات ، التي تحتويها تلك المادة الحية في دقة وانتظام . وقد أوضح العلم ان هذه المادة لم تشتق من خلايا جسمية ، بل من (جرمبلازم) الوالدين ، فالاجداد ، وهكذا . وفي ضوء ذلك انهار الوهم الدارويني ، الذي أقام داروين على اساسه نظرية التطور والارتقاء . الناقلة بأن التغيرات والصفات ، التي يحصل عليها الحيوان أثناء الحياة ، بنتيجة الخبرة والممارسة أو بالتفاعل مع المحيط ، أو نوع من الغذاء ، يمكن أن تنتقل بالوراثة الى ذريته . اذ ثبت على أساس التمييز بين الخلايا الجسمية ، والخلايا التناسلية ، ان الصفات المكتسبة لا تورث . وهكذا اضطر المناصرون لنظرية التطور والارتقاء ، الى ان ينفذوا يدهم من جميع الاسس والتفصيلات الداروينية تقريبا ، ويضعوا فرضية جديدة في ميدان التطور العضوي ، وهي فرضية نشوء الأنواع بواسطة الطفرات . ولا يملك العلماء اليوم رصيذا علميا لهذه النظرية ، الا ملاحظة بعض مظاهر التغير الفجائي ، في عدة من الحالات ، التي دعت الى افتراض ان تنوع الحيوان نشأ عن طفرات من هذا القبيل ، بالرغم من أن الطفرات المشاهدة في الحيوانات ، لم تبلغ الى حد تكوين التغيرات الأساسية المتنوعة ، وان بعض التغيرات الدفعية لم تورث .

ولسنا بصدد مناقشة نظرية من هذا القبيل ، وانما نستهدف التلميح الى نظام الوراثة الدقيق ، والقوة المدهشة في الجينات الدقيقة ، التي توجه بها جميع خلايا الجسم ، وتنشئ للحيوان شخصيته وصفاته . فهل يمكن في الوجدان البشري ان يحدث كل ذلك صدفة واتفاقا ؟!

المادة وعلم النفس

وأخيرا فلنقف لحظة عند علم النفس ، لننظر على ميدان جديد من ميادين الابداع الالهي ، ولنلاحظ من قضايا النفس بصورة خاصة ، قضية الغرائز التي تثير للحيوانات طريقها وتسدها في خطواتها ، فانها من آيات الوجدان البينات ، على ان تزويد الحيوان بتلك الغرائز ، صنع مدبر حكيم ، وليس صدفة عابرة . والا فمن علم النحل بناء الخلايا المسدسة الاشكال ، وعلم كلب البحر بناء السدود على الانهار ، وعلم النمل المدهشات في اقامة مساكنه ، بل من علم ثعبان البحر ان لا يضع بيضه الا في بقعة من قاع البحر ، تقرب نسبة الملح فيها ٣٥ ٪ ، وتبعد عن سطح البحر بما لا يقل عن (١٢٠٠) قدما ، ففي هذه البقعة يحرص الثعبان على رمي بيضه حيث لا ينضج الا مع توافر هذين الشرطين .

ومن الطريف ما يحكى من أن عالما صنع جهازا خاصا ، وزوده بالحرارة المناسبة ، وببخار الماء وسائر الشروط التي تتوفر في عملية طبيعية لتوليد كناكيت من البيض ، ووضع فيه بيضا ليحصل منه على دجاج ، فلم يحصل على النتيجة المطلوبة ، فعرف من ذلك ان دراسته لشرائط التوليد الطبيعي ليست كاملة ، فأجرى تجارب اخرى على الدجاجة ، حال احتضانها البيض ، وبعد دقة فائقة في الملاحظة والفحص ، اكتشف ان الدجاجة تقوم في ساعات معينة ، بتبديل وضع البيضة وتقليبها ، من جانب الى جانب ، فأجرى التجربة في جهازه الخاص مرة اخرى ، مع اجراء تلك العملية التي تعلمها من الدجاجة ، فنجحت نجاحا باهرا .

فقل لي بوجدانك ، من علم الدجاجة هذا السر الذي خفي على ذلك

العالم الكبير ؟ أو من أهمها هذه العملية الحكيمة التي لا يتم التوليد إلا بها ؟!

وإذا أردنا أن ندرس الفرائز بصورة أعمق ، كان علينا أن نعرض أهم النظريات في تحليلها وتفسيرها ، وهي عديدة :

النظرية الأولى : أن الحيوان اهتدى الى الأفعال الغريزية ، بعد محاولات وتجارب كثيرة ، فأدمن عليها وصارت بسبب ذلك عادة موروثه ، يتوارثها الأبناء عن الآباء ، دون أن يكون في تعلمها موضع للعناية الغيية .

وتحتوي هذه النظرية على جزئين ، أحدهما أن الحيوان توصل أول الأمر الى العمل الغريزي ، عن طريق المحاولة والتجربة . والآخر أنه انتقل الى الأجيال المتعاقبة ، طبقاً لقانون الوراثة . ولا يمكن الأخذ بكل الجزأين .

أما الجزء الأول من النظرية ، فهو غير صحيح ، لأن استبعاد الحيوان للمحاولة الخاطئة ، والتزامه بالمحاولة الناجحة وحرصه عليها ، يعني أنه أدرك نجاحها وخطأ غيرها من المحاولات ، وهذا ما لا يمكن الاعتراف به للحيوان ، وخاصة فيما إذا كان نجاح المحاولة لا يظهر إلا بعد موت الحيوان ، كما في الفراش حين يصل الى الطور الثالث من حياته ، إذ يضع بيضه على هيئة دوائر على الأوراق الخضراء ، فلا يفتس إلا في القفص التالي ، فيخرج على هيئة ديدان صغيرة ، في الوقت الذي تكون فيه الأم قد ماتت ، فكيف اتيح للفراش أن يعرف نجاحه فيما قام به من عمل ، ويدرك أنه هياً بذلك للفسار رصيذاً ضخماً من الغذاء ، مع أنه لم يشهد ذلك ؟! أضف الى ذلك أن الغريزة لو صح أنها وليدة التجربة ، لأوجب ذلك تطور الغريزة وتكاملها في الحيوانات على مر الزمن ،

وتعزیزها على ضوء محاولات وممارسات اخرى ، مع ان شيئا من هذا لم يحدث .

وأما الجزء الثاني من النظرية ، فهو يرتكز على الفكرة القائلة بانتقال الصفات المكتسبة بالوراثة . وقد انهارت هذه الفكرة على ضوء النظريات الجديدة في علم الوراثة ، كما ألمنا اليه سابقا .

وهب ان قانون الوراثة يشمل العادات المكتسبة ، فكيف تكون الأعمال الفريزية عادات موروثية ، مع أن بعض الاعمال الفريزية ، قد لا يؤديها الحيوان الا مرة أو مرات معدودة في حياته ؟!

النظرية الثانية : تبدأ من حيث بدأت النظرية الاولى ، فتتراض ان الحيوان اهتدى الى العمل الفريزي ، عن طريق المحاولات المتكررة ، وانتقل الى الأجيال المتعاقبة ، لا عن طريق الوراثة ، بل بلون من ألوان التفهيم والتعليم ، المسورة للحيوانات .

وتتشارك هذه النظرية مع النظرية السابقة ، في الاعتراض الذي وجهناه الى الجزء الأول منها . وتختص بالاعتراض على ما زعمته ، من تناقل العمل الفريزي عن طريق التعليم والتفهيم . فان هذا الزعم لا ينسجم مع الواقع المحسوس ، حتى لو اعترفنا للحيوان بالقدرة على التفاهم ، لأن عدة من الفرائز تظهر في الحيوان منذ أول تكوينه ، قبل أن توجد أي فرصة لتعليمه ، بل قد تولد صفار الحيوان بعد موت امهاتها ، ومع ذلك توجد فيها نفس غرائز نوعها . فهذه ثعابين الماء ، تهاجر من مختلف البرك والأنهار الى الاعماق السحيقة ، لتضع بيضها ، وقد تقطع في هجرتها آلاف الأميال ، لانتخاب البقعة المناسبة ، ثم تضع البيض وتموت ، وتنشأ الصفار ، فتعود بعد ذلك الى الشاطئ الذي جاءت منه امهاتها ، وكأنها قد اشبعت خريطة العالم تحقيقا وتدقيقا . فعلى يد من تلقت صفار

النظرية الثالثة : اعلنتها المدرسة السلوكية في علم النفس ، اذ حاولت أن تحلل السلوك الحيوي بصورة عامة ، الى وحدات من الفعل المنعكس . وفسرت الفرائز بأنها تركيبات معقدة من تلك الوحدات ، أي سلسلة من أفعال منعكسة بسيطة ، فلا تعدو الفريزة ان تكون ، كحركة جذب اليد عند وخزها بالدبوس ، وانكماشة العين عند تسليط ضوء شديد عليها، غير ان هذين الفعلين منعكسان بسيطان ، والفريزة منعكس مركب .

وهذا التفسير الآلي للفريزة لا يمكن الأخذ به ، للدلائل متعددة يضيق المجال عن الافاضة فيها . فمنها ان الحركة المنعكسة آليا انما تثار بسبب خارجي ، كما في انكماشة العين التي تثيرها شدة الضوء ، مع ان بعض الأعمال الفريزية ليس لها مثير خارجي . فأي مثير يجعل الحيوان منذ يوجد يفتش عن غذائه ، ويجهد في سبيل الحصول عليه ؟! اصف الى ذلك أن الأعمال المنعكسة آليا ، ليس فيها موضع لادراك وشعور ، مع أن مراقبة الأعمال الفريزية ، تزودنا بالشواهد القاطعة على مدى الادراك وان شعور فيها . فمن تلك الشواهد تجربة اجريت على سلوك زنبار ، يبني عشه من عدد من الخلايا ، اذ كان ينتظر القائم بالتجربة ، أن يتم الزنبار عمله في خلية ما ، فيخدشها بدبوس ، فاذا أتى الزنبار لعمل الخلية التالية ووجد ان الانسان قد أقسد عليه عمله ، عاد اليه فأصلحه ، ثم سار في عمل الخلية التالية ، وكرر المجرب تجربته هذه عددا من المرات ، أيقن بعدها ان تتابع اجراء السلوك الفريزي ، ليس تابعا آليا ، ولا حظ المجرب ان الزنبار عندما يعود ويرى ان الخلية - التي تمت - قد أصابها التلف ، يقوم بحركات ، ويخرج اصواتا تدل على ما يشعر به من غضب وضيق .

وبعد سقوط هذه النظرية المادية ، يبقى تفسيران للغريزة ، أحدهما ان العمل الغريزي يصدر عن قصد وشعور ، غير ان غرض الحيوان ليس ما ينتج عنه من فوائد دقيقة ، بل الالتذاذ المباشر به ، بمعنى ان الحيوان ركب تركيبا يجعله يلتذ من القيام تلك الاعمال الغريزية ، في نفس الوقت الذي تؤدي له أعظم الفوائد والمنافع ، والتفسير الآخر ، ان الغريزة الهام غيبي الهي ، بطريقة غامضة ، زود به الحيوان ، ليموض عسا فقهه من ذكاء وعقل . وسواء أصح هذا أم ذاك ، فدلائل القصد والتدبير واضحة وبديهية ، في الوجدان البشري ، والا فكيف حصل هذا التطابق الكامل ، بين الاعمال الغريزية وأدق المصالح وأخفاها على الحيوان ؟!

الى هنا نقف ، لا لأن دلائل العلم على المسألة الالهية قد استنفدت - وهي لا تستنفد في مجلدات ضخام - بل حفاظا على طريقتنا في الكتاب .

ولنتلفت - بعد كل ما سقناه من دلائل الوجدان ، على وجود القوة الحكيمة الخلاقة - الى الفرضية المادية ، لنعرف في ضوء ذلك مدى سخفها وتفاهتها . فان هذه الفرضية ، حين تزعم ان الكون بما زخر به من أسرار النظام ، وبدائع الخلقة والتكوين ، وقد أوجدته علة لا تملك ذرة من الحكمة والقصد ، تفوق في سخفها وغرابتها آلاف المرات ، من يجد ديوانا ضخما من أروع الشعر وأرقاه ، أو كتابا علميا زاخرا بالأسرار والاكتشافات ، فيزعم ان طفلا كان يلعب بالقلم على الورق ، فاتفق ان ترتب الحروف ، فتكون منها ديوان شعر ، أو كتاب علم .

« سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » .

الادراك

المسألة الفلسفية الكبرى في الادراك ، هي محاولة صياغته في مفهوم فلسفي ، يكشف عن حقيقته وكنهه . ويوضح ما اذا كان الادراك ظاهرة مادية ، توجد في المادة حين بلوغها مرحلة خاصة من التطور والتكامل ، كما تزعم المادية ، أو ظاهرة مجردة عن المادة ، ولونا من الوجود وراءها ووراء ظواهرها ، كما هو معنى الادراك في مفهومه الفلسفي ، لدى الميتافيزيقية ؟

والماركسية بصفتها مدرسة مادية ، تؤكد بطبيعة الحال على المفهوم المادي للفكر والادراك ، كما يتضح من النصوص التالية :

قال ماركس :

« لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة . فان هذه المادة هي جوهر كل التغيرات » (١) .

وقال أنجلز :

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٩ .

« ان شعورنا وفكرنا — مهما ظهرا لنا متعاليين — ليسا سوى نتاج عضوي مادي جسدي . هو الدماغ » ^(١) . « ان كل ما يدفع الناس الى الحركة ، يمر في ادمجتهم بالضرورة ، حتى الطعام والشراب ، اللذان يبدآن باحساس الجوع أو العطش وهو احساس يشعر به المخ أيضا . ان ردود فعل العالم الخارجي على الانسان ، تعبر عن نفسها في مخه ، وتنعكس فيه على صورة احساسات ، وأفكار ، ودوافع وارادات » ^(٢) .

وقال جورج بوليتزير :

« تبين العلوم الطبيعية ، ان نقص تطور مخ أحد الافراد ، وهو أكبر عائق امام تطور شعوره وفكره ، وهذه هي حانة البله . فالفكر نتاج تاريخي لتطور الطبيعة ، في درجة عالية من الكمال ، تشل لدى الأنواع الحية في أعضاء الحس والجهاز العصبي ، وعلى الخصوص في الجزء الأرقى المركزي ، الذي يحكم الكائن العضوي كله الا وهو المخ » ^(٣) .

وقال روجيه غارودي :

« ان التكون المادي للفكر ، يعرض علينا — كما سوف نرى — حجباً هي أجدر بالتصديق والاقتناع بها » ^(٤) .

وليس المفهوم الفلسفي ، هو المفهوم الوحيد للادراك ، الذي يمكن

(١) لودفيج فيورباخ ص ٥٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٤ .

(٣) المادية والثالية في الفلسفة ص ٧٤ — ٧٥ .

(٤) ما هي المادية ص ٣٢ .

تقديمه على سعيه البحث وندرس . لأن الإدراك ملقح لكثير من
البحوث والدراسات . ولكل دراسة من تلك الدراسات العلمية مفهومها
الخاص ، الذي يبالغ احدى مشاكل الإدراك المتنوعة ، وجانباً من أسرار
الحياة العقلية المثيرة ، بموضها وتعقيدها . ووراء تلك المفاهيم العلمية
جسماً ، المفهوم الفلسفي ، الذي يقوم فيه الصراع بين المادية والميتافيزية ،
كما سبق . فموضوعنا اذن مثار لألوان شتى من البحوث الفلسفية
والعلمية .

وقد وقع كثير من الكتاب والباحثين . في الخطأ وعدم التمييز بين
النواحي التي ينبغي للدراسات العلمية أن تتوافر على تسجيلها وتحليلها .
وبين الناحية التي من حق البحث الفلسفي . أن يعطي كلمة فيها . وعلى
أساس هذا الخطأ قام الزعم المادي القائل بأن الإدراك في منغوبه
الفلسفي لدى الميتافيزية . يتعارض مع الإدراك في مذاهبه العلمية . فقد
راينا كيف يحاول جورج بوليتزر . أن يبرهن على مادية الإدراك من
ناحية فلسفية . بدلائل العلوم الطبيعية وقد قام غيره بنفس محاولته أيضاً .

ونذلك نجد لزماً علينا ان نحدد الموقف الفلسفي في المسألة . لنقتضي
على محاولات الرامية الى الخلف . بين المجال الفلسفي والمجال العلمي .
والى اتهام التفسير الميتافيزي للإدراك . بجدارة العلم ومصادقه بحقائقه
ومقرراته .

وعلى هذا سنقوم بتصنيفه للموقف العام . تجاه الإدراك ، ونلقي
على ألوان البحث العلمي شيئاً من الضوء ، يحدد لنا نقاط اختلافنا مع
المذبة عامة ، ومع الماركسية على وجه الخصوص . كما يحدد لنا النواحي
التي يمكن للدراسات العلمية ان تسها وبحثها . حتى يصبح من الواضح .

ان هذه الدراسات لا يمكن اعتبارها مستسكا للمادية ، في معتركها
الفكري الذي تخوضه مع الميتافيزية : في سبيل وضع المفهوم الفلسفي
الاكمل للادراك .

وقد ألمعنا فيما سبق ، الى تعدد تلك النواحي ، التي مستها تلك
البحوث العلمية أو عالجتها ، من الادراك ، لتعدد ما يتصل بجوانبه
المختلفة من علوم ، بل لتعدد المدارس العلمية من العلم الواحد ، التي
عالجت كل واحدة منها الادراك بمنظارها الخاص . فهناك بحوث الفيزياء
والكيميا ، تدرس جانبا من جوانب الادراك ، وهناك الفيزيولوجيا تأخذ
بحظها من الدراسة ، وهناك أيضا السيكولوجيا بمختلف مدارسها ، من
المدرسة الاستبطانية ، والسلوكية ، والوظيفية ، وغيرها من مدارس علم
النفس ، تتوفر جميعا على درس جوانب عديدة من الادراك . ويجيء بعد
ذلك كله دور علم النفس الفلسفي : ليتناول الادراك من ناحيته الخاصة ،
ويبحث عما إذا كان الادراك في حقيقته ، حالة مادية قائمة بالجهاز المصبي ،
أو حالة روحية مجردة ؟

وفيما يلي نضع النقاط على الحروف في تلك النواحي المتشعبة ،
بالمقدار الذي ينير لنا طريقنا في البحث ، ويوضح موقفنا من المادية
والماركسية .

الادراك في مستوى الفيزياء والكيمياء

تعالج بحوث الفيزياء والكيمياء في مستواها الخاص ، الاحداث
الفيزيائية الكيميائية ، التي تواكب عمليات الادراك ، في كثير من الاحايين ،
كانعكاس الاشعة الضوئية من المرئيات ، وتأثر العين السليمة بتلك
الاهتزازات الكهربائية المغناطيسية ، والتغيرات الكيميائية التي تحدث

بسبب ذلك ، وانعكاس الموجات الصوتية من المسموعات ، والذرات
الكيميائية الصادرة عن الأشياء ، ذات الرائحة والأشياء ذات
النظم ، وما الى ذلك من منبهات فيزيائية ، وتغيرات كيميائية . فكل هذه
الأحداث تقع في حدود اختصاص الفيزياء والكيمياء ، وفي مستوى
نشاطها العلمي .

الادراك في مستوى الفيزيولوجيا

في ضوء التجارب الفيزيولوجية ، استكشفت عدة أحداث وعمليات،
تتم في أعضاء الحس ، وفي الجهاز العصبي بما فيه الدماغ ، وهي وان
كانت ذات طبيعة فيزيائية كيميائية ، كالعمليات السابقة ، ولكنها في نفس
الوقت تمتاز على تلك العمليات ، بكونها أحداثا تجري في جسم حي ،
فهي ذات صلة بطبيعة الأجسام الحية .

وقد استطاعت الفيزيولوجيا بكشفها تلك ، ان تحدد الوظائف
الحوية للجهاز العصبي ، وما لأجزائه المختلفة من خطوط في عمليات
الادراك . فالخ مثلا ينقسم بموجبها الى أربعة فصوص ، هي الفص
الجبهي : والفص الجداري والفص الصدغي ، والفص المؤخري ، ولكل
فص وظائفه الفيزيولوجية . فالمراكز الحركية تقع في الفص الجبهي ،
والمراكز الحسية التي تتلقى الرسائل من الجسم ، تقع في الفص الجداري .
وكذلك حواس اللمس والضغط . أما مراكز الذوق ، والشم ، والسمع
الخاصة ، فتقوم في الفص الصدغي ، في حين تقوم المراكز البصرية في
الفص المؤخري ، الى غير ذلك من التفاصيل .

ويستعمل عادة للتوصل الى الحقائق الفيزيولوجية في الجهاز
مصري ، أحد المنهجين الرئيسيين في الفيزيولوجيا : الاستئصال ، والتنبيه

ففي المنهج الأول تتأصل اجزاء مختلفة من الجهاز العصبي ، ثم تدرس تغيرات السلوك الناتجة عن ذلك . وفي المنهج الثاني تنبى مراكز محدودة في لحاء المخ بوسائل كهربائية : ثم تسجل التغيرات الحسية أو الحركية . التي تنجم عن ذلك .

ومن الواضح جدا ان الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا . لا تستطيع بوسائلها العلمية ، وأساليبها التجريبية ، الا أن تكشف عن أحداث الجهاز العصبي ، ومحتواه من عمليات وتغيرات . وأما تفسير الادراك في حقيقته وكنهه فلسفيا ، فليس من حق تلك العلوم . اذ لا يمكن لها ان تثبت ان تلك الاحداث المعينة ، هي نفسها الادراكات التي نحسها من تجاربنا الخاصة . وانما الحقيقة التي لا يرقى اليها شك ولا جدال : هي ان هذه الأحداث والعمليات الفيزيائية ، والكيميائية ، والفيزيولوجية . ذات صلة بالادراك ، وبالحياة السيكولوجية للانسان ، فهي تلعب دورا فعالا في هذا المضمار الا أن هذا لا يعني صحة الزعم المادي ، القائل ببادية الادراك . فان فرقا واضحا يبدو ، بين كون الادراك شيئا تسبقه او تقارنه عمليات تمهيدية في مستويات مادية ، وبين كون الادراك بالذات ظاهرة مادية ، وتتاجا للسادة في درجة خاصة من النمو والتطور ، كما تزعم الفلسفة المادية .

فالعلوم الطبيعية — اذن — لا تمتد في دراستها الى المجال الفلسفي — مجال بحث الادراك في حقيقته وكنهه — بل هي سلبية من هذه الناحية . بالرغم من قيام المدرسة السلوكية في علم النفس ، بسحاولة تفسير حقيقة الادراك والفكر ، في ضوء الكشف الفيزيولوجية . وخاصة الفعل المنعكس الشرطي ، الذي يؤدي تطبيقه على الحياة السيكولوجية . الى نظرة آلية خالصة تجاه الانسان ، وسيأتي الحديث عن ذلك .

الادراك في البحوث النفسية

تنقسم البحوث السيكولوجية ، التي تعالج مشاكل النفس وقضاياها الى قسمين : احدهما ، البحوث العلمية ، التي يتكون منها علم النفس التجريبي . والاخر ، البحوث الفلسفية . التي يتحمل مسؤوليتها علم النفس الفلسفي : أو فلسفة علم النفس . ولكل من علم النفس وفلسفته طرائقه وأساليبه الخاصة ، في الدرس والبحث .

اما علم النفس ، فهو يبدأ من النقطة التي تنتهي عندها الفيزيولوجيا ، فيتناول الحياة العقلية ، وما تزخر به من عمليات نفسية ، بالدرس والتحصيل ، وله في دراساته العلمية منهجان رئيسيان : احدهما ، الاستبطان الذي يستعمله كثير من السيكولوجيين ، ويميز بصورة خاصة المدرسة الاستبطانية في علم النفس . اذ اتخذت التجربة الذاتية أداة لبحثها العلمي ، ونادت بالشعور موضوعا لعلم النفس . والمنهج الآخر ، التجربة الموضوعية وهو المنهج الذي احتل أخيرا المركز الرئيسي في علم النفس التجريبي ، وأكدت على أهميته - بصورة خاصة - السلوكية . التي اعتبرت التجربة الموضوعية مقوما أساسيا للعلم . وزعت لأجل ذلك ، ان موضوع علم النفس هو السلوك الخارجي . لأنه وحده الذي يمكن ان تقع عليه التجربة الخارجية . والملاحظة الموضوعية .. والحقائق التي يتناولها علم النفس ، هي الحقائق التي يتاح الكشف عنها بالاستبطان أو التجربة الخارجية . وأما ما يقع خارج الحدود التجريبية من الحقائق ، فليس في امكانات السيكولوجيا التجريبية ، أن تصدر حكمها في شيء من ذلك : أي انها تستد ما امتد الحقل التجريبي ، وتنتهي بنهايته . وتبدأ حينئذ فلسفة علم النفس : من النقطة التي انتهى اليها العلم التجريبي ، كما

بدأت السيكلوجيا شوطها العلمي ، من حيث اهتمت الفيزيولوجيا •
والوظيفة الأساسية للفلسفة النفسية ، هي محاولة الكشف عن تلك
الحقائق ، التي تقع خارج الحقل العلمي والتجريبي ، وذلك بأن تأخذ
انقلصة المسلمات السيكلوجية ، التي يمونها بها العلم التجريبي ،
وتدرسها في ضوء القوانين الفلسفية العامة ، وعلى هدى تلك القوانين
تعطى لنتائج العملية مفهومها الفلسفي ويوضع للحياة العقلية
تفسيرها الأعرق •

فالصلة بين علم النفس وفلسفته ، كالصلة بين العلوم الطبيعية
التجريبية وفلسفتها ، اذ تدرس علوم الطبيعة ظواهر الكهرباء المتنوعة ،
من تيارات ومجالات ، وجهد وحث كهربائيين ، وما الى ذلك من قوانين
الكهرباء الفيزيائية • وتدرس على هذا النحو أيضا مختلف ظواهر المادة
والطاقة • وأما حقيقة الكهرباء وحقيقة المادة او الطاقة ، فهي من حق
البحث الفلسفي ، وكذلك الامر في الحياة العقلية • فان البحث العلمي
يتناول الظواهر النفسية ، التي تدخل في نطاق التجربة الذاتية أو
الموضوعية ، ويوكل الحديث عن طبيعة الادراك ، وحقيقة المحتوى الداخلي
للمعاملات العقلية ، الى فلسفة النفس ، أو علم النفس الفلسفي •

وفي ضوء هذا نستطيع ان نميز دائما بين الجانب العلمي من
المسألة ، والجانب الفلسفي • وفيما يلي مثالان لذلك من مواضيع البحث
السيكلوجي :

الاول : الملكات العقلية ، التي يلتقي فيها الجانبان معا • فالجانب
الفلسفي يمثل في نظرية الملكات القائمة بتقسيم العقل الانساني الى قوى
وملكات عديدة لألوان من النشاط ، كالانتباه ، والخيال ، والذاكرة ،

والتفكير ، والارادة ، وما اليها من سمات . فهذه الفكرة تدخل في النطاق الفلسفي لعلم النفس ، وليست فكرة علمية بالمعنى التجريبي للعلم ، لأن التجربة سواء كانت ذاتية كالاستبطان ، أم موضوعية كالملاحظة العلمية لسلوك الغير الخارجي ، ليس في امكاناتها علميا ، ان تكشف عن تعدد الملكات او وحدتها . فان كثرة القوى العقلية او وحدتها ، لا تقعان في ضوء التجربة ، مهما كان لونها . وأما الجانب العلمي من مسألة الملكات ، فيعني نظرية التدريب الشكلي في التربية ، التي تنص على أن الملكات العقلية يمكن تنميتها ككل ، وبلا استثناء بالتدريب في مادة واحدة ، وفي نوع واحد من الحقائق . وقد أقر هذه النظرية عدة من علماء النفس التربوي ، المؤمنين بنظرية الملكات ، التي كانت تسيطر على التفكير السيكولوجي ، الى القرن التاسع عشر ، افتراضا منهم ان الملكة اذا كانت قوية أو ضعيفة عند شخص ، كانت قوية أو ضعيفة في كل شيء . ومن الواضح ان هذه النظرية داخلية في النطاق التجريبي لعلم النفس ، فهي نظرية علمية ، لانها تخضع للمقاييس العلمية ، فيمكن ان يجرب مدى تأثير الذاكرة بصورة عامة ، بالتدريب على استذكار مادة معينة ، ويتاح للعلم حيث ان يعطي كلمته في ضوء تجارب من هذا القبيل ، وتقدم حينذاك النتيجة العلمية للتجربة الى فلسفة العلم السيكولوجي ، ليدرس مدلولها الفلسفي ، وما تعنيه من تعدد الملكات أو وحدتها . في ضوء القوانين الفلسفية .

والمثال الثاني : نأخذ من صلب الموضوع الذي نعالجه ، وهو عملية الادراك البصري ، فانها من مواضيع البحث الرئيسية في الحقل العلمي والفلسفي على السواء .

ففي البحث العلمي ، يثور نقاش حاد حول تفسير عملية الادراك ،

بين الارتباطيين من ناحية ، وانصار مدرسة الشكل والصفة (الجشطات) من ناحية اخرى . والارتباطيون هم الذين يعتبرون التجربة الحسية هي الاصل الوحيد للمعرفة . فكما يحلل علماء الكيمياء المركبات الكيميائية، الى عناصرها البدائية ، يحلل هؤلاء مختلف الخبرات العقلية ، الى احساسات أولية ، ترتبط وتتركب بعمليات آلية ميكانيكية ، طبقا لقوانين التداعي . وفي هذه النظرية الارتباطية ناحيتان : الاولى ، ان مرد التركيب في الخبرات العقلية . الى احساسات أولية (معاني بسيطة ادركت بالحواس) . والثانية ، ان هذا التركيب يوجد بطريقة آلية ، وطبقا لقوانين التداعي . أما الناحية الاولى فقد درسناها في نظرية المعرفة عند الحديث عن المصدر الأساسي للتصور البشري . والنظرية الحسية لجون لوك ، الذي يعتبر المؤسس الاول للمدرسة الارتباطية ، واثمتنا من دراستنا الى ان بعض مفردات التصور والمعاني العقلية لا ترجع الى الحس ، بل هي من النشاط الفعال الايجابي للنفس . وأما الناحية الثانية ، فهي التي واثمت بمعالجتنا مدرسة (الجشطات) فرفضت الدراسة التحليلية للحالات الشعورية ، وردت على التفسير الارتباطي الآلي لعمليات الادراك ، مؤكدة على ضرورة دراسة كل واحدة من الخبرات ككل ، وان الكلية ليست مجرد صهر الخبرات الحسية والتركيب بينها ، بل لها طبيعة التنظيم العقلي الدينامي السائر طبق قوانين معينة .

ولتر الآن ، بعد ايضاح الانجاهين السابقين ، تفسيرهما العلمي لعمليات الادراك البصري . ففي ضوء الانجاه الارتباطي يقال ان الصورة التي تنشأ على شبكية العين للبيت مثلا ، تنتقل جزءا جزءا الى الدماغ حيث توجد في جزء محدد منه ، صورة ماثلة للصورة الحادثة على شبكية العين . وينشط العقل ، فيضفي على هذه الصورة في الدماغ ، من خبرته السابقة ، المعاني التي ترتبط في اذهاننا بالبيت ، طبقا لقوانين التداعي

الآلية ، وينتج عن ذلك الادراك العقلي لصورة البيت . وأما في ضوء الاتجاه الشكلي أو الكلي ، فالادراك يتعلق بالأشياء بجملتها وهياتها العامة ، منذ الوهلة الاولى . لأن هناك صيغا وأشكالا أولية في العالم الخارجي ، تناسب صيغ العقل وأشكاله . فيمكننا ان نقرر تنظيم الحياة العقلية ، بتنظيم قوانين العالم الخارجي نفسها . لا بالتركيب والتداعي . فالجزء في الصيغة أو الكل ، انما يدرك تبعاً للكل ، ويتغير تبعاً لتغير الصيغة .

وانا نطلق على تفسير الادراك البصري بهذا ، اسم التفسير العلمي ، لأنه يدخل في المجال التجريبي ، أو الملاحظة المنظمة . فان ادراك الصيغة ، وتغير الجزء تبعاً لتغيرها تجريبي ، وبذلك برهنت مدرسة (الجشطالت) على نظريتها بالتجربة ، التي توضح ان الانسان لا يدرك الاجزاء فحسب ، بل يدرك شيئاً آخر كالشكل أو النغم ، ولذلك قد تجتمع الاجزاء جميعاً ، ومع ذلك لا يدرك ذلك الشكل أو النغم . فهناك اذن الصيغة ، التي تكشف الاجزاء جميعاً . ولا نريد الآن ان نتوسع في شرح التفسيرات العلمية ، لعملية الادراك البصري ودراستها ، وانما نرمي — من وراء ما قدمناه — الى تحديد موضع التفسير الفلسفي الذي نحاوله منها . فنقول بهذا الصدد : ان الادراك العقلي للصورة المبصرة ، يثير — بعد تلك الدراسات العلمية كلها — سؤالاً ، يواجهه الشكليون والارتباطيون على السواء ، وهو السؤال عن هذه الصورة التي ادركها العقل ، وتكونت طبقاً لقوانين التداعي الآلي ، أو طبقاً لقوانين الصيغة والشكل . فما هو كنهها ؟ وهل هي صورة مادية أو صورة مجردة عن المادة ؟ وهذا السؤال الأساسي هو الذي يصوغ المشكلة الفلسفية ، التي يجب على علم النفس الفلسفي دراستها ومعالجتها ، وهو الذي ترد عليه المادية

والميتافيزيقية ، بجوابين متناقضين •

ويدو الآن من الواضح جدا ، ان السيكلوجيا العلمية — أي علم النفس التجريبي — لا تستطيع في هذا المجال ، ان تؤكد على التفسير المادي للادراك ، وتنفي وجود شيء في الحياة العقلية خارج المادة ، كما تزعم الفلسفة المادية • لأن التجارب السيكلوجية — سواء منها الذاتية والموضوعية — لا تمتد الى ذلك المجال •

الادراك في مفهومه الفلسفي

لنبدا الآن بدراستنا الفلسفية للادراك — بعد أن أوضحنا مزاها وصلاتها بمختلف الدراسات العملية — طبقا للمنهج الفلسفي في الدراسات النفسية ، والذي يتلخص — كما ألمنا اليه سابقا — في أخذ الحقائق العلمية ، والمسلمات التجريبية وبحثها على ضوء القوانين والاصول المقررة في الفلسفة ، لاستنتاج حقيقة جديدة ، وراء ما كشفت عنه التجارب من حقائق •

ولنأخذ الادراك العقلي للصورة المبصرة ، نموذجا حيا للحياة العقلية العامة ، التي تتصارع حول تفسيرها الفلسفتان ، الميتافيزيقية ، والمادية ، فمفهومنا الفلسفي للادراك يرتكز :

اولا ، على الخصائص الهندسية للصورة المدركة •

ثانيا ، على ظاهرة الثبات ، في عمليات الادراك البصري •

١ — (اما الاول) فنبدا فيه من حقيقة بدئية ، نأخذها من حياتنا اليومية ، ومختلف تجاربنا الاعتيادية ، وهي ان الصورة التي نتحفنا بها

العملية العقلية للادراك البصري ، تحتوي على الخصائص الهندسية ، من الطول ، والعرض ، والعمق ، وتبدو بمختلف الاشكال والحجوم .
فلنفرض اننا زرنا حديقة تمتد آلاف الامتار والقينا عليها نظرة واحدة ، استطعنا فيها ان ندرك الحديقة كلاتماسكا ، تبدو فيه النخيل ، والاشجار . وبركة الماء الكبيرة ، والوان الحياة المتدفقة ، في الأزهار والاوراد ، والكراسي الموضوعة بانتظام حول بركة الماء ، والبلابل ، والطيور التي تشدو على الاغصان . والمؤال الذي يعترضنا حول هذه الصورة الرائعة ، التي ادركناها بنظرة مستوعبة هو :
ما هي هذه الصورة التي ندركها ؟ وهل هي نفس الحديقة وواقعها الموضوعي بالذات ، او صورة مادية تقوم بعضو مادي خاص في جهازنا العصبي ، أو لا هذا ولا ذاك بل صورة مجردة عن المادة ، تماثل الواقع الموضوعي وتحكي عنه ؟؟

أما أن الحديقة بواقعها الخارجي ، هي الصورة المتشكلة في ادراكنا العقلي ، فقد كانت تنادي بذلك نظرية قديمة في الرؤية ، تفترض ان الانسان يدرك الواقع الموضوعي للاشياء نفسه ، بسبب خروج شعاع خاص من العين ، ووقوعه على المرئي ، ولكن هذه النظرية سقطت - اولا - من الحساب الفلسفي ، لأن خداع الحواس الذي يجعلنا ندرك صوراً معينة ، على أشكال خاصة لا واقع لها ، يبرهن على ان الصورة المدركة ، ليست هي الواقع الموضوعي ، والا فما هو الواقع الموضوعي المدرك في الادراكات الحسية الخادعة ؟! وسقطت - ثانياً - من الحساب العلمي ، اذ أثبت العلم ، ان الاشعة الضوئية ، تنعكس من المرئيات على العين لا من العين عليها ، وأنا لا نملك من الاشياء المرئية ، الا الاشعة المنعكسة منها على الشبكية . حتى لقد أثبت العلم ، ان رؤيتنا للشيء قد تحدث بعد انعدام ذلك الشيء بسنين . فنحن لا نرى الشعرى في السماء

مثلا ، الا حين تصل الموجات الضوئية الصادرة عن الشمري الى الارض بعد عدة سنين من انطلاقها عن مصدرها ، فتقع على شبكية العين . فنقول نحن نرى الشمري غير ان هذه الموجات الضوئية التي تؤدي بنا الى رؤية الشمري انما تُبْثِنَا عنها كما كانت قبل عدة سنين . ومن الجائز ان تكون الشمري قد انعدمت من السماء قبل رؤيتنا لها بأمد طويل ، وهذا يبرهن علينا على ان الصورة التي نحس بها الان ليست هي الشمري المحلقة في السماء ، أي الواقع الموضوعي للنجم .

ويبقى في حسابنا بعد ذلك . الافتراضان الاخيران . فالافتراض الثاني — القائل ان الصورة المدركة نتاج مادي قائم بمضو الادراك في الجهاز اعصابي — هو الذي يحدد المذهب الفلسفي للسادية . والافتراض الثالث — القائل ان الصورة المدركة — أو المحتوى العقلي لعملية الادراك — لا توجد في المادة ، وانما هي نون من الوجود الميتافيزيقي ، خارج العالم المادي ، هو الذي يبثل المذهب الفلسفي للميتافيزيقية .

وفي هذه المرحلة من البحث ، يمكننا ان نستبعد الافتراض المادي ، استبعادا نهائيا . وذلك لأن الصورة المدركة ، بحجتها وخصائصها الهندسية ، وامتدادها طولاً وعرضا ، لا يمكن ان توجد في عضو مادي صغير ، في الجهاز اعصابي . فنحن وان كنا نعتقد ، أن الاشعة الضوئية تنمكس على انشبكة ، وتتصور في صورة خاصة ، ثم تنتقل في اعصاب الحس الى الدماغ ، فتنشأ في موضع محدد منه ، صورة مماثلة للصورة التي حدثت على الشبكية ولكن هذه الصورة المادية ، غير الصورة المدركة في عقلنا ، لانها لا تملك ما تملكه الصورة المدركة من خصائص هندسية . فكما ان الحديقة التي أدركناها في نظرة واحدة ، لا يسكن أن نأخذ عنها صورة فوتوغرافية ، موازية لها في السعة والشكل والامتداد ،

على ورقة مسطحة صغيرة ، كذلك لا يمكن ان نأخذ عنها صورة عقلية ،
أو ادراكية - تحاكيها في سعتها ، وشكلها ، وخصائصها الهندسية -
على جزء ضئيل من المخ ، لأن انطباع الكبير في الصغير مستحيل .

واذن فيصبح من الضروري ، أن نأخذ بالافتراض الثالث ، وهو ان
الصورة المدركة ، التي هي المحتوى الحقيقي للعملية العقلية : صورة
ميتافيزيقية ، موجودة وجودا مجردا عن المادة . وهذا هو كل ما يعنيه
المفهوم الفلسفي الميتافيزيقي للادراك .

وقد يخطر هنا على بعض الازدهان ، ان مسألة ادراك الصورة في
أشكالها ، وحجومها ، وأبعادها ومسافاتهما ، قد اجاب عليها العلم ،
وعالجتها البحوث السيكولوجية . اذ أوضحت ان هناك عدة عوامل بصرية
وعضلية ، تساعدنا على ادراك تلك الخصائص الهندسية . فحاسة البصر
لا تدرك سوى الضوء واللون ، واما ادراك الخصائص الهندسية للأشياء ،
فهو يتوقف على ارتباط اللمس بحركات وأحاسيس خاصة . فلو جردنا
الاحساس البصري عن كل احساس آخر . لبدت لنا نقاط من الضوء
واللون فحسب . ولما اتيح لنا ادراك الاشكال والحجوم ، حتى انا كنا
نعجز عن التمييز بين كرة ومكعب ، وذلك لأن الكيفيات الأولية
والاشكال ، من مدركات اللمس . وبتكرار التجربة اللمسية : ينشأ تقارن
بين مدركات اللمس من تلك الكيفيات : وبين عدة من الاحساسات
البصرية كاختلافات خاصة في الاضواء والانوان المبصرة ، وعدة من
الحركات العضلية كحركة تكيف العين لرؤية الأشياء ، القريبة والبعيدة ،
وحركة اتلاقي في حالة الابصار بالعينين . وبعد ان ينشأ هذا التقارن
يمكننا ان نستغني في ادراك الحجوم والاشكال . عن الاحساسات
اللمسية ، بما اقترن بها من احساسات وحركات عضلية فاذا ابصرنا كرة
بعد هذا ، استطعنا ان نحدد شكلها ، وحجمها دون ان نلمسها اعتمادا على

الاحساسات والحركات العضلية ، التي اقترنت بمدركات اللمس . وهكذا ندرك أخيرا الأشياء ، بخصائصها الهندسية ، لا بالاحساس البصري فحسب ، بل بالابصار مع ألوان أخرى من حركات حسية ، أصبحت ذات مدلول هندسي . بسبب اقترانها بمدركات اللمس ، غير ان العادة لا تجعلنا نشعر بذلك .

ونحن لا نريد ان ندرس نظرية العوامل العضلية والبصرية ، من ناحية علمية ، لأن ذلك لا يهم البحث الفلسفي ، فلنأخذ بها كسلسلة علمية ، ولنفترض أنها صحيحة ، فإن هذا الافتراض لا يغير من موقفنا الفلسفي شيئا ، كما يظهر ذلك في ضوء ما قدمناه من تحديدات للدراسة الفلسفية في بحوث النفس ، اذ ان مؤدى النظرية ، هو ان الصورة العقلية المدركة . بخصائصها الهندسية ، وطولها وعرضها ، وعقها . لم توجد بسبب الاحساس البصري البسيط فحسب . بل بالتعاون مع احساسات بصرية ، وحركات عضلية أخرى ، اكتسبت مدلولاً هندسياً ، بارتباطها باللمس . واقترانها معه في التجارب المتكررة . وسوف نواجه بعد التسليم بهذا ، نفس السؤال الفلسفي الاول ، وهو السؤال عن هذه الصورة العقلية . انني كونها الاحساس البصري ، بالاشتراك مع احساسات أخرى . أين توجد ؟ وهل هي صورة مادية قائمة في عضو مادي ، أو صورة ميتافيزيقية مجردة عن المادة ؟ ومرة أخرى نجد انفسنا مضطرين الى الأخذ بوجهة النظر الميتافيزيقي لأن هذه الصورة بخصائصها وامتدادها آلاف الامتار ، لا يمكن ان توجد في عضو مادي صغير ، كما لا يمكن ان توجد على ورقة صغيرة ، فيجب اذن ان تكون صورة مجردة عن المادة .

هذا ما يتصل بظاهرة الخصائص الهندسية للصورة العقلية المدركة .

٢ - (واما الظاهرة الثانية) . التي يتاح لمفهومنا الفلسفي ان يرتكز

عليها : فهي ظاهرة الثبات . ونعني بها ان الصورة العقلية المدركة تميل الى الثبات ، ولا تتغير طبقا لتغيرات الصورة المنعكسة . على الجهاز العصبي . فهذا قلم اذا وضعناه على بعد متر واحد منا : انعكست عنه صورة ضوئية خاصة ، واذا ضاعفنا المسافة التي تفصلنا عنه ، ونظرنا اليه على بعد مترين . فان الصورة التي يعكسها سوف تقل الى نصف ما كانت عليه ، في حالتها الاولى : مع ان ادراكنا لحجم القلم لن يتغير تغيرا يذكر ، أي ان الصورة العقلية للقلم التي نبصرها - تبقى ثابتة بالرغم من تغير انصورة المادية المنعكسة . وهذا يبرهن بوضوح ، على ان العقل والادراك ليس ماديا ، وان الصورة المدركة ميتافيزيقية . ومن الواضح ان هذا التفسير الفلسفي لظاهرة الثبات لا يتعارض مع أي تفسير علمي لها . يمكن ان يقدم في هذا المضمار . فيمكنك ان تفسر الظاهرة ، بأن ثبات الموضوعات المدركة - في مظاهرها المختلفة - يرجع الى الخبرة والتعلم كما يمكنك ان شئت ان تقول - في ضوء التجارب العلمية - ان هناك علاقات محددة بين الثبات في مختلف مظاهره ، والتنظيم المكاني للموضوعات الخارجية التي ندركها . فان هذا لا يعني حل المشكلة من ناحية فلسفية : اذ ان الصورة المصورة - التي لم تتغير طبقا للصورة المادية ، بل ظلت ثابتة بفضل خبرة سابقة ، او بحكم تنظيمات مكانية خاصة - لا يمكن ان تكون هي الصورة المنعكسة عن الواقع الموضوعي ، على مادة الجهاز العصبي : لأن هذه الصورة المنعكسة تتغير تبعا لزيادة البعد ، بين العين والواقع ، وتلك الصورة المبصرة ثابتة .

والنتيجة الفلسفية ، التي نخرج بها من هذا البحث ، هي ان الادراك ليس ماديا ، كما تزعم الفلسفة المادية ، لأن مادة الشيء تعني أحد أمرين : اما انه بالذات مادة ، واما انه ظاهرة قائمة بالمادة . والادراك ليس بذاته مادة ، ولا هو ظاهرة قائمة بعضو مادي كالدماع . أو منعكسة

عليه ، لأنه يختلف في التوازن التي تسيطر عليه ، عن الصورة المادية المنعكسة على العضو المادي. فهو يملك من الخصائص الهندسية - أولا - ومن الثبات - ثانيا - ما لا تملكه أي صورة مادية منعكسة على الدماغ . وعلى هذا الأساس تؤمن الميتافيزيقية ، بأن الحياة العقلية - بما تزخر به من ادراكات وصور - أثري الوان الحياة وأرقاها ، لأنها حياة ترتفع عن مستوى المادة وخصائصها . ولكن المسألة الفلسفية الأخرى التي تنبثق مما سبق ، هي ان الادراكات والصور ، التي تشكل منها حياتنا العقلية ، اذا لم تكن صوراً فائسه بعضو مادي ، فأين هي قائمة اذن ؟ وهذا السؤال هو الذي دعا الى استكشاف حقيقة فلسفية جديدة ، وهي ان تلك الصور والادراكات . تجتمع او تتنازع كلها على صعيد واحد ، هو صعيد الانسانية المفكرة . وليست هذه الانسانية المفكرة شيئا من المادة ، كالدماع او المخ ، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة ، يصلها الكائن الحي في تطوره وتكامله . فالمدرك والمفكر هو هذه الانسانية اللامادية .

ولكي يتضح الدليل على ذلك بكل جلاء ، يجب ان نعلم أنا بسين ثلاثة عروض : **عندها** ان ادراكنا لهذه الحقيقة . أو لذلك النجم ، صورة مادية قائمة بجهازنا العصبي ، وهذا ما نبذناه ودللنا على رفضه . **وثانيها** ان ادراكاتنا ليست صوراً مادية ، بل هي صور مجردة عن المادة ، وموجودة بصورة مستقلة عن وجودنا . وهذا افتراض غير معقول ايضا ، لأنها اذا كانت موجودة بصورة مستقلة عنا ، فما هي صلتنا بها ؟ وكيف أصبحت ادراكات لنا ؟ واذا تقضنا يدينا من هذا وذاك ، لم يبق لدينا **الا التفسير الثالث للموقف** ، وهو ان تلك الادراكات والصور العقلية ، ليست مستقلة في وجودها عن الانسان كما انها ليست حالة او منعكسة في عضو مادي ، وانما هي ظواهر مجردة عن المادة ، تقوم بالجانب اللامادي

من الانسان . فهذه الانسانية اللامادية (الروحية) هي التي تدرك وتفكر ،
لا العضو المادي . وان كان العضو المادي يهيء لها شروط الادراك ، للصلة
الوثيقة بين الجانب الروحي والجانب المادي من الانسان .

الجانب الروحي من الانسان

ونصل هنا الى نتيجة خطيرة ، وهي ان للانسان جانين احدهما
مادي يمثل في تركيبه العضوي ، والآخر روحي - لا مادي - وهو
مرشح النشاط الفكري والعقلي ، فليس الانسان مجرد مادة معقدة وانما
هو مزدوج الشخصية من عنصر مادي وآخر لا مادي .

وهذا الازدواج يجعلنا نجابه موقفا عسيراً في سبيل استكشاف
نوعية العلاقة والصلة بين الجانبين المادي والروحي من الانسان ، ونحن
نعلم قبل كل شيء ان العلاقة بينهما وثيقة حتى ان احدهما يؤثر في الآخر
باستمرار ، فاذا خيل الى شخص انه يرى شبحاً في الظلام اعترته
قشعريرة ، واذا كب على شخص ان يخطب في حفل عام أخذ العرق
يتصبب منه . واذا بدأ احداً يفكر حدث نشاط خاص في جهازه العصبي ،
فهذا أثر العقل او الروح في الجسم ، كما أن للجسم أثره في العقل ، فاذا
دبت الشيخوخة في الجسد وهن النشاط العقلي ، واذا أفرط شارب الخمر
في السكر قد يرى الشيء شيئاً ، فكيف يتاح للجسم والعقل ان يؤثر
احدهما في الآخر اذا كانا مختلفين لا يشتركان في صفة من الصفات ،
فالجسم قطعة من المادة له خصائصها من ثقل وكتلة وشكل وحجم ، وهو
يخضع لقوانين الفيزياء . وأما العقل - أو الروح - فهو موجود غير
مادي يتنسب الى عالم وراء عالم المادة ، ومع هذه الهوة الفاصلة يصعب

تفسير التأثير المتبادل بينهما . فقطعة من الحجاره يمكن ان تسحق نبتة في الارض لانهما معا ماديتان وقطعتان من الحجر يمكن ان تصطكا وتتفاعلا . واما ان يحدث الاصطكاك والتفاعل بين موجودين من عالمين فهذا ما يحتاج الى شيء من التفسير وهو الذي عاق التفكير الاوروبي الحديث على الاغلب عن الاخذ بفكرة الازدواج بعد ان رفض التفسير الافلاطوني القديم للعلاقة بين الروح والجسم بوصفها علاقة بين قائد وعربة يسوقها ، فقد كان افلاطون يتصور ان الروح جوهر قديم مجرد عن المادة يعيش في عالم وراء دنيا المادة ثم يهبط الى البدن ليديره كما يهبط السائق من منزله ويدخل العربة ليسوقها ويدبر أمرها . وواضح ان هذه الثنائية الصريحة والهوة الفاصلة بين الروح والجسم في تفسير افلاطون لا تصلح لتفسير العلاقة الوثيقة بينهما التي تجعل كل انسان يشعر بأنه كيان موحد وليس شيئين من عالمين مستقلين التقيا على ميعاد .

وقد ظل التفسير الافلاطوني قاصرا عن حل المشكلة بالرغم من التعديلات التي اجريت على التفسير الافلاطوني من قبل ارسطو بادخال فكرة الصورة والمادة ، ومن قبل ديكرات الذي جاء بنظرية الموازنة بين العقل والجسم القائلة بأن العقل والجسم - الروح والجسد - يسيران على خطين متوازيين وكل حادث يقع في احدهما يصاحبه حادث يقابله يقع في الآخر ، وهذا التلازم بين الاحداث العقلية والجسمية لا يعني ان احدهما سبب للآخر اذ لا معنى للتأثير المتبادل بين شيء مادي وآخر غير مادي بل ان هذا التلازم بين النوعين من الاحداث مرده الى العناية الالهية التي شئت ان يصاحب الاحساس بالجوع دائما حركة اليد لتناول الطعام دون ان يكون الاحساس سببا للحركة ، ومن الواضح ان نظرية الموازنة هذه تعبير جديد عن ثنائية افلاطون وهوته الفاصلة بين العقل والجسم .

وقد أدت المشاكل التي تنجم عن تفسير الانسان على اساس الروح والجسد معا الى بلورة اتجاه حديث في التفكير الاوروبي الى تفسير الانسان بعنصر واحد فنشأت المادية في علم النفس الفلسفي القائلة ان الانسان مجرد مادة وليس غير كما تولدت النزعة المثالية التي تنجح الى تفسير الانسان كله تفسيراً روحياً •

واخيراً وجد تفسير الانسان على اساس العنصرين الروحي والمادي تصميمه الأفضل على يد الفيلسوف الاسلامي صدر المتألهين الشيرازي فقد استكشف هذا الفيلسوف الكبير حركة جوهرية في صميم الطبيعة هي الرصيد الأعنى لكل الحركات الطارئة المحسوسة التي تزخر بها الطبيعة ، وهذه الحركة الجوهرية هي الجسر الذي كشفه الشيرازي بين المادة والروح ، فان المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها حتى تتجرد عن ماديتها ضمن شروط معينة وتصبح كائناً غير مادي أي كائناً روحياً فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة بل هما درجتان من درجات الوجود والروح بالرغم من انها ليست مادية ذات نسب مادي لأنها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية •

وفي هذا الضوء نستطيع ان نفهم العلاقة بين الروح والجسم، ويبدو من المؤلف أن يتبادل العقل والجسم - الروح والمادة - تأثيراتهما لأن العقل ليس شيئاً مفصلاً عن المادة بهوة سحيفة كما كان يخیل لديكارت حين اضطر الى انكار التأثير المتبادل والقول بمجرد الموازنة ، بل ان العقل نفسه ليس الا صورة مادية عند تصميدها الى اعلى من خلال الحركة الجوهرية ، والفرق بين المادية والروحية فرق درجة فقط كالفرق بين الحرارة الشديدة والحرارة الاقل منها درجة •

ولكن هذا لا يعني ان الروح تاج للمادة وأثر من آثارها ، بل هي

تاج للحركة الجوهرية ، والحركة الجوهرية لا تتبع من نفس المادة لأن الحركة - كل حركة - خروج للشيء من القوة الى الفعل تدريجيا - كما عرفنا في مناقشتنا للتطور عند الديالكتيك - والقوة لا تصنع الفعل ، والامكان لا يصنع الوجود ؛ فللحركة الجوهرية سببها خارج نطاق المادة المتحركة . والروح التي هي الجانب غير المادي من الانسان - نتيجة لهذه الحركة . والحركة نفسها هي الجسر بين المادية والروحية .

المنعكس الشرطي والادراك

ليس اختلافنا مع الماركسية ، في حدود مفهومها المادي للادراك فحسب ، لأن المفهوم الفلسفي للحياة العقلية . وان كان هو النقطة الرئيسية في معتركا الفكري معها . ولكننا نختلف ايضا في مدى علاقة الادراك والشعور بالظروف الاجتماعية ، والاحوال المادية الخارجية . فالماركسية تؤمن بأن الحياة الاجتماعية للانسان : هي التي تحدد له مشاعره ، وان هذه المشاعر أو الافكار ، تتطور تبعا لتطور الظروف الاجتماعية والمادية ، ولما كانت هذه الظروف تتطور تبعا للعامل الاقتصادي : فالعامل الاقتصادي اذن هو العامل الرئيسي في التطور الفكري .

وقد حاول جورج بوليتزر ان يشيد هذه النظرية الماركسية ، على قاعدة علمية ، فأقامها على أساس الفعل المنعكس الشرطي . ولكي نفهم ذلك جيدا ، يجب ان نقول كلمة عن الفعل المنعكس الشرطي ، الذي اكتشفه (بافلوف) اذ حاول مرة أن يجمع لعاب الكلب ، من احدى الغدد اللعابية ، فأعد جهازا لذلك ، واعطى الحيوان طعاما لاثارة مجرى اللعاب ، فلاحظ ان اللعاب بدأ يسيل من كلب متمرن ، قبل ان يوضع الطعام

في فمه بالفعل ، لجرد رؤية الطبق الذي فيه الطعام ، أو الاحساس باقتراب الخادم الذي تعود احضاره . ومن الواضح ان رؤية الشخص ، أو خطواته ، لا يمكن اعتبارها منها طبيعيا لهذه الاستجابة ، كما ينبغي وضع الطعام في القم ، بل لا بد ان تكون هذه الاشياء ، قد ارتبطت بالاستجابة الطبيعية في مجرى التجربة الطويل ، حتى استخدمت كعلامة مبدئية على المنبه الفعلي .

وعلى هذا يكون افراز اللعاب ، عند وضع الطعام في القم ، فعلا منعكسا طبيعيا ، يثيره منه طبيعي . وأما افراز اللعاب عند اقتراب الخادم أو رؤيته ، فهو فعل منعكس شرطي ، اثير بسبب منه مشروط ، يستعمل كعلامة على المنبه الطبيعي ، ولولا اثره بالمنبه الطبيعي ، لما وجدت استجابة بسببه .

وبسبب عمليات اشراط كهذا ، وجد اول نظام اشاري لدى الكائن الحي ، تلعب فيه المنبهات المشروطة دورا . في الاتارة الى المنبه الطبيعي ، واستشارة الاستجابة التي يستحقها . وبعد ذلك وجد النظام اشاري الثاني ، الذي عوض فيه عن المنبهات الشرطية في النظام الاول ، باشارات ثانوية الى تلك المنبهات الشرطية ، التي اشترطت هذه الاشارات الثانوية بها ، في تجارب متكررة ، وأصبح من الممكن الحصول على الاستجابة ، أو الفعل المنعكس ، بالاشارة الثانوية بسبب اثرها بالاشارة الاولى ، كما أتاح النظام اشاري الاول ، الحصول عليها بالاشارة الاولى ، بسبب اثرها بالمنبه الطبيعي ، وتعتبر اللغة هي الاشارات الثانوية في النظام اشاري الثاني .

هذه هي نظرية العالم الفيزيولوجي (بافلوف) . وقد استغلته

السلوكية ، فزعمت ان الحياة العقلية لا تعدو ان تكون عبارة عن افعال منعكسة . فالتفكير يتركب من استجابات كلامية باطنية ، يثيرها منبه خارجي . وهكذا فسرت الفكر كما تفسر عملية افراز الكلب لعابه ، عند سماعه خطوات الخادم ، فكما ان الافراز رد الفعل الفيزيولوجي لمنبه شرطي ، وهو خطي الخادم . كذلك الفكر هو رد الفعل الفيزيولوجي لمنبه شرطي ، كاللغة التي أشرطت بالمنبه الطبيعي مثلا .

ولكن من الواضح ان التجارب الفيزيولوجية ، على الفعل المنعكس الشرطي ، لا يمكنها ان تبرهن على ان الفعل المنعكس ، هو حقيقة الادراك ، والمحتوى الحقيقي للعمليات ، ما دام من الجائز ان يكون للادراك حقيقة وراء حدود التجربة .

أضف الى ذلك ان السلوكية في رأيها هذا القائل بأن الافكار استجابات شرطية تقضي على نفسها وتنزع القدرة على الكشف عن الواقع والقيمة الموضوعية ، لا من سائر الافكار فحسب ، بل من السلوكية ذاتها أيضا بوصفها فكرة تخضع للتفسير السلوكي ، لأن تفسير السلوكية للفكر الانساني له أثره الخطير في نظرية المعرفة وتقدير قيمتها ومدى قدرتها على استكشاف الواقع . فالمعرفة — كل معرفة — لا تعدو وفقا للتفسير السلوكي ان تكون استجابة حتمية لمنبه شرطي كسيلان اللعاب من فم الكلب في تجارب بافلوف ، وليست نتيجة للاستدلال والبرهان ، وبالتالي تصبح كل معرفة تعبيراً عن وجود منبه شرطي لها لا عن وجود مضمونها في الواقع الخارجي . والفكرة السلوكية نفسها لا تشذ عن هذه القاعدة العامة ولا تختلف عن كل الافكار الاخرى في تأثيرها بالتفسير السلوكي وسقوط قيمتها وعدم امكان دراستها بأي لون من الالوان .

والواقع هو عكس ما رامته السلوكية تماما ، فليس الادراك والفكر فعلا فيزيولوجيا ، ينعكس عن منبه شرطي ، نظير افراز اللعاب ، كما يزعم السلوكيون ، بل نفس افراز اللعاب هذا ، يعني شيئا غير مجرد رد الفعل المنعكس ، يعني ادراكا وهذا الادراك هو السبب في اثارة المنبه الشرطي للاستجابة المنعكسة . فالادراك هو الحقيقة التي تبينها وراء ردود فعل المنبه الشرطي ، وليس لونا من ألوان تلك الردود ، ونعني بهذا ان افراز الكلب لعابه ، عند حدوث المنبه الشرطي ، لم يكن مجرد فعل آلي بحت ، كما تمتقذ السلوكية ، بل كان نتيجة ادراك الكلب مدلول المنبه الشرطي ، فخطوات الخادم ، باقترانها مع مجيء الطعام في تجارب متكررة ، أصبحت تدل على مجيئه . وأصبح الكلب يدرك مجيء الطعام ، عند سماعها ، فيفرز لعابه استعدادا للموقف الذي يشر به المنبه الشرطي . وكذلك الطفل اذ يبدو عليه شيء من الارتياح ، عند تهوؤ مرضعته لارضاعه ، بل عند اخباره بمجيئها ، اذا كان يملك فهما لغويا . فان هذا الارتياح ليس مجرد فعل فيزيولوجي منعكس عن شيء خارجي ارتبط بالمثير الطبيعي ، بل هو منبثق عن ادراك الطفل مدلول المنبه الشرطي : اذ يستعد حينئذ للارتضاع ، ويشعر بارتياح ، ولذا نجد فرقا في درجات الارتياح ، بين الارتياح الذي يثيره نفس المنبه الطبيعي ، وبين الارتياح الذي تثيره المنبهات الشرطية ، لأجل ان ذاك ارتياح أصيل ، وهذا ارتياح الأمل والترقب .

ويمكننا ان نبرهن علميا على عدم كفاية التفسير السلوكي للتفكير عن طريق التجارب التي قام على أساسها مذهب الجشطات في علم النفس ، اذ برهنت هذه التجارب على أن من المستحيل ان نفس حقائق الادراك على أساس سلوكي بحت وبوصفها مجرد استجابات للمنبهات المادية التي يتلقى الدماغ رسائلها في صورة عدد من الدوافع العصبية المتفرقة،

بل يجب ، لكي نفسر حقائق الادراك تفسيراً كاملاً ، ان نؤمن بالعقل ودوره الايجابي الفعّال وراء الانفعالات والاستجابات العصبية التي تثيرها المنبهات ، ولتأخذ الادراك الحسي مثلاً ، فقد اثبتت تجارب الجشطالت ان رؤيتنا لألوان الأشياء وخصائصها تعتمد الى حد بعيد على الموقف العام الذي نجابهه في ابصارنا وعلى الارضية التي تحيط بتلك الأشياء ، فقد نرى الخطين متوازيين أو متساويين ضمن مجموعة من الخطوط . نواجهها كسوقف وكل مترابط الاجزاء ، ثم نراها ضمن مجموعة أخرى غير متوازيين أو متساويين لأن الموقف العام الذي يواجهه ادراكنا البصري ، يختلف عن الموقف السابق ، وهذا يوضح ان ادراكنا ينصب أولاً على الكل ، وندرك الاجزاء بأبصارنا ضمن ادراكنا للكل ، ولذا يختلف ادراكنا الحسي للجزء باختلاف الكل او المجموع الذي يندرج فيه ، فهناك اذن نظام للعلاقات بين الأشياء يفرزها الى مجاميع ويحدد لكل شيء موضعه من مجموعته الخاصة ويطور نظرتنا اليه تبعاً للمجموعة التي ينتمي اليها ، وادراكنا للأشياء ضمن هذا النظام لا يقبل التفسير السلوكي . ولا يمكن القول بأنه استجابة مادية وحالة جسمية ناشئة من منبه خاص . اذ لو كان حالة جسمية وظاهرة مادية منبثقة عن الدماغ لما اتاح لنا ان ندرك الأشياء بأبصارنا ككل منظم ترتبط اجزائه ارتباطاً خاصاً - حتى ان ادراكنا لها يختلف اذا ابصرناها ضمن علاقات أخرى - لأن جميع ما يصل الى الدماغ في الادراك يتألف من مجموعة من الرسائل ترد الى المخ من مختلف اعضاء الجسم مجزأة ضمن عدد من الدوافع العصبية المتفرقة فكيف اتاح لنا ان ندرك نظام العلاقات بين الأشياء وكيف اتاح لنا ادراك ان ينصب أولاً على الكل فلا ندرك الأشياء الا ضمن كل مترابط بدلاً عن ادراك الأشياء منفردة كما تنتقل الى الدماغ . كيف أمكن ذلك كله لو لم يكن هناك دور ايجابي فعال

للمقل وراء الانفعالات والحالات الجسمية المجزأة . وبصفة أخرى ، ان الاشياء الخارجية قد تقذف الى الدماغ برسائل متفرقة وهي استجاباتنا للمنبهات الخارجية في عرف السلوكية ، وقد يحلو للسلوكية ان تقول ان هذه الاستجابات والرسائل المادية التي تمر في الاعصاب الى المخ هي وحدها المحتوى الحقيقي لادراكنا ، ولكن ماذا تقول عن ادراكنا لنظام من العلاقات بين الأشياء يجعلنا نحس أولا بالكل الموحد وفقا لتلك العلاقات ، مع ان نظام العلاقات هذا ليس شيئا ماديا ليشير انفعالا ماديا في جسم المفكر واستجابة أو حالة جسمية معينة ، فلا يمكننا ان نفر ادراكنا لهذا النظام ، وبالتالي ادراكنا للأشياء ضمنه على اساس سلوكي بحث .

وأما الماركسية فقد اخذت بنظريات (بافلوف) ورتبت عليه :

اولا : ان الشعور ، يتطور طبقا للظروف الخارجية وذلك لأنه
حصيلة الاعمال المنعكسة الشرطية التي تثيرها المنبهات الخارجية .

قال جورج بوليتزير :

« وبهذه الطريقة اثبت (بافلوف) ان ما يحدد أساسا
شعور الانسان ، ليس جهازه العضوي ... بل يحدده على
عكس ذلك المجتمع ، الذي يعيش فيه الانسان ، والمعرفة
التي يحصل عليها منه . فالظروف الاجتماعية للحياة ، هي
المنظم الحقيقي للحياة العضوية الذهنية » (١) .

ثانيا : ان ولادة اللغة ، كانت هي الحدث الاساسي ، الذي نقل

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ص ٧٨ - ٧٩ .

البشر الى مرحلة الفكر ، لأن فكرة الشيء في الذهن ، انما تنجم عن منه خارجي شرطي ، فلم يكن من الممكن ان توجد للانسان فكرة عن شيء ، ما لم تقم أداة كاللغة بدور المنبه الشرطي .

قال ستالين .

« يقال ان الافكار تأتي في روح الانسان ، قبل ان تعبر عن نفسها في الحديث ، وانها تولد دون ادوات اللغة . الا ان هذا خطأ تماما ، فمهما كانت الافكار - التي تأتي في روح الانسان ، فلا يمكن ان تولد أو توجه الا على اساس ادوات اللغة . . فاللغة هي الواقع المباشر للفكر » ^(١) .

ونحن نختلف عن الماركسية في كلا الرأيين ، ولا نقر الآلية في الادراك البشري ، فليست الافكار والادراكات مجرد ردود فعل منعكسة، عن المحيط الخارجي ، كما تدعي السلوكية ، وليست - أيضا - حصيلة تلك الردود المحددة من قبلها ، والمتطورة بتبعها كما تعتقد الماركسية .

ولنوضح امثلة في المثال التالي : يلتقي زيد وعمرو يوم السبت ، فيأخذان بالحديث مدة ، ثم يحاولان الافتراق ، فيقول زيد لعمرو : انتظري في صباح الجمعة الآتية في بيتك . ويفترقان بعد ذلك . وينصرف كل منهما الى حياته الاعتيادية ، وتر الايام حتى يحين الموعد المحدد للزيارة ، فيستذكر كل من الشخصين مواعده ، ويدرك موقفه بصورة مختلفة عن ادراك الآخر ، فيبقى عمرو في بيته ينتظر ، ويخرج زيد من بيته متوجها الى زيارته . فما هو المنبه الشرطي الخارجي ، الذي أثار

(١) المادية والثالية في الفلسفة ص ٧٧ .

فيهما الادراكين المختلفين ، بعد مرور عدة ايام على الميعاد السابق ، وفي هذه الساعة بالذات ؟! واذا كان الكلام السابق كافيا للتنبيه الآن : فلماذا لا يتذكران الآن جميع أحاديثهما التي تبادلها ؟! ولماذا لا تقوم تلك الأحاديث بدور التنبيه والاستثارة ؟! ومثال آخر : تخرج من البيت ، وقد وضعت رسالة في حقيبتك ، عازما على وضعها في صندوق البريد ، وأنت تتجه نحو المدرسة ، فتصادف في طريقك صندوقا للبريد ، فتدرك فورا أن الكتاب لا بد من وضعه فيه ، فتضمه فيه . ثم قد تمر بعد ذلك على عدة صناديق للبريد ، فلا تسترعي انتباهك مطلقا ، فما هو المنبه المثير لادراكك عند رؤية أول صندوق للبريد ؟! وقد تقول ان المثير هو رؤية الصندوق نفسه ، باعتبار انك اشروطته بالمنبه الطبيعي : فهو منه شرطي . ولكن كيف نفسر غفلتنا عن الصناديق الاخرى ؟! ولماذا زال الاشراف فورا بمجرد قضاء حاجتنا ؟!

ففي ضوء الامثلة ، نعرف ان الفكر نشاط ايجابي فعال للنفس ، وليس رهن ردود الفعل الفيزيولوجية ، كما انه ليس هو الواقع المباشر للغة ، كما زعمت الماركسية ، بل اللغة اداة لتبادل الافكار ، وليست هي المكونة لتلك الافكار ، ولذا قد تفكر في شيء ونفتش طويلا عن اللفظ المناسب له ، للتعبير به عنه : وقد تفكر في موضوع ، في نفس الوقت الذي تتكلم فيه عن موضوع آخر .

وقد قمنا في دراستنا الموسعة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) بنقد مستوعب لنظريات الماركسية عن الادراك البشري من ناحية علاقته بالظروف الاجتماعية والمادية وتفسيره على أساس الظروف الاقتصادية ، كما تناولنا بتفصيل ، الرأي الماركسي القائل بانثاق الفكر من اللغة وارتباطه بها . ولأجل هذا نكتفي هنا بما جاء في الطبعة الاولى من هذا الكتاب استغناء بدراستنا الموسعة في الحلقة الثانية - اقتصادنا - .

فالحياة الاجتماعية والظروف المادية - اذن - لا تحدد أفكار الناس ومشاعرهم - بصورة آلية - عن طريق المنبهات الخارجية .
نعم ان الانسان قد يكيف أفكاره تكييفاً اختيارياً بالبيئة والمحيط
كما فادت بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس تأثراً بنظرية التطور
عند لامارك في البيولوجيا ، فكما ان الكائن الحي يتكيف عضوياً تبعاً
لمحيطه ، كذلك الامر في حياته الفكرية .

ولكننا يجب ان نعلم :

اولاً : ان هذا التكيف يوجد في الافكار العملية ، التي وظيفتها
تنظيم الحياة الخارجية ، ولا يمكن ان يوجد في الافكار التأملية ، التي
وظيفةها الكشف عن الواقع . فالمبادئ المنطقية ، أو الرياضية ، وغيرها
من الافكار التأملية ، تنبع من العقل ، ولا تتكيف بمقتضيات البيئة
الاجتماعية ، والا لكان مصير ذلك الى الشك الفلسفي المطلق ، في كل
حقيقة ، اذ لو كانت الافكار التأملية جميعاً ، تتكيف بموامل المحيط ،
وتتغير تبعاً لها ، لم يؤمن على أي فكرة أو حقيقة من التغير والتبدل .
ثانياً : ان تكيف الافكار العملية ، بمقتضيات البيئة وظروفها ،
ليس آلياً بل هو تكيف اختياري ، ينشأ من دوافع ارادية في الانسان ،
تسوقه الى جعل النظام المنسجم مع محيطه ويثته ، وبذلك يزول
التعارض - تماماً - بين المدرسة الوظيفية ، والمدرسة الفرضية في علم
النفس .

وسوف ندرس في (مجتمعنا) ، طبيعة هذا التكيف وحدوده ، في
ضوء مفاهيم الاسلام ، عن المجتمع والدولة ، لأنه من القضايا الرئيسية
في دراسة المجتمع وتحليله . وفي تلك الدراسة سنستوفي بتفصيل ، كل
النواحي التي اختصرنا الحديث عنها في بحث الادراك هذا .
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

فهرس

الصفحة	الموضوع
٧	كلمة المؤلف
١١	تمهيد
	المسألة الاجتماعية - المذاهب الاجتماعية - الديمقراطية الرأسمالية - الاتجاه المادي في الرأسمالية - موضع الاخلاق من الرأسمالية - مآسي النظام الرأسمالي - الاشتراكية والشيوعية - الانحراف عن العملية الشيوعية - المواخذات على الشيوعية - التعليل الصحيح للمشكلة - كيف تعالج المشكلة ؟ - رسالة الدين .
	١
٥٥	نظرية المعرفة
٥٧	١ - المصدر الاساسي للمعرفة
٥٨	التصور ومصدره الاساسي
٥٩	١ - نظريات الاستذكار الافلاطونية
٦١	٢ - النظرية العقلية
٦٤	٣ - النظرية الحسية

الصفحة	الموضوع
٦٨	٤ - نظرية الاتزان
٧٠	التصديق ومصدره الاساسي
٧٢	١ - المذهب العقلي
٧٤	٢ - المذهب التجريبي
٨٩	الماركسية والتجربة
٩٣	التجربة والكيان الفلسفي
٩٦	المدرسة الوضعية والفلسفة
١٠٢	الماركسية والفلسفة
١٠٧	٢ - قيمة المعرفة
١٠٩	١ - آراء اليونان
١١١	٢ - ديكارت
١١٦	٣ - جون لوك
١١٧	٤ - المثاليون
١١٩	أ - المثالية الفلسفية - ب - المثالية الفيزيائية
	ج - المثالية الفيزيولوجية
١٤١	٥ - انتصار الشك الحديث
١٤٣	٦ - النسبيون
	أ - نسبية كانت . ب - النسبية الذاتية
١٥٤	الشك العلمي
١٦٢	نظرية المعرفة في فلسفتنا
١٦٧	النسبية التطورية
١٦٧	التجربة والمثالية
١٧٤	التجربة والشيء في ذاته

الصفحة

الموضوع

١٨٣	الحركة الديالكتيكية في الفكر
١٨٨	أ - تطور الحقيقة وحركتها
١٩٥	اجتماع الحقيقة والخطأ
١٩٧	التعديلات العلمية والحقائق المطلقة
٢٠٢	اتكاس الماركسية في اندائية

٢

٢٠٥	المفهوم الفلسفي للعالم
-----	------------------------

تمهيد

٢٠٧	تصحيح اخطاء
٢٠٨	ايضاح عدة نقاط
٢١١	الاتجاه الديالكتيكي للمفهوم المادي
٢١٧	الديالكتيك أو الجدل
٢٢١	١ - حركة التطور
٢٢٧	٢ - تناقضات التطور
٢٥٤	أ - ما هو مبدأ عدم التناقض ؟
٢٥٩	ب - كيف فهمت الماركسية التناقض ؟
٢٦٠	الهدف السياسي من الحركة التناقضية
٢٧٥	٣ - قفزات التطور
٢٧٩	٤ - الارتباط العام
٢٩٠	نقطتان حول الارتباط العام
٢٩٥	

مبدأ العلية

٣٠٢	العلية وموضوع الاحساس
٣٠٥	

الصفحة	الموضوع
٣٠٥	العلمية والنظريات العلمية
٣٠٨	العنية والاستدلال
٣٠٩	الميكانيكية والديناميكية
٣١١	مبدأ العلمية والميكروفيزياء
٣١٥	لماذا تحتاج الاشياء الى علّة
٣١٦	أ - نظرية الوجود
٣١٨	ب - نظرية الحدوث
٣١٩	جود - نظرية الامكان الذاتي والامكان الوجودي
٣٢٢	التأرجح بين التناقض والعلمية
٣٢٤	التعاصر بين العلة والمعلول
٣٢٥	المناقشة الكلامية
٣٢٦	المعارضة الميكانيكية
٣٢٩	النتيجة
٣٣٢	ة او الله
٣٣٣	المادة على ضوء الفيزياء
٣٤٠	نتائج الفيزياء الحديثة
٣٤١	النتيجة الفلسفية من ذلك
٣٤٢	مع التجريبين
٣٤٤	مع الديالكتيك
٣٤٧	الفلسفة
٣٥٣	الجزء والفيزياء والكيمياء
٣٥٥	الجزء والفلسفة

الصفحة

الموضوع

٣٥٦	النتيجة الفلسفية
٣٥٧	المادة والحركة
٣٥٩	المادة والوجدان
٣٦٠	المادة والفيزيولوجيا
٣٦١	المادة والبيولوجيا
٣٦٤	المادة وعلم الوراثة
٣٦٦	المادة وعلم النفس

الادراك

٣٧٤	الادراك في مستوى الفيزياء والكيمياء
٣٧٥	الادراك في مستوى الفيزيولوجيا
٣٧٧	الادراك في البحوث النفسية
٣٨٢	الادراك في مفهومه الفلسفي
٣٨٩	الجانب الروحي من الانسان
٣٩٢	المنعكس الشرطي والادراك